

جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

الدلالة اللغوية بين الأصوليين واللغويين وعلاقتها بالأحكام الشرعية

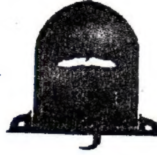
إعداد الطالب
عبد الرحمن بن عودة بن صالح الجهني

إشراف
الدكتور يوسف القماز

رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا
استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير
في النحو قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة مؤتة، 2006

بسم الله الرحمن الرحيم



MUTAH UNIVERSITY
Deanship of Graduate Studies

جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

نموذج رقم (14)

إجازة رسالة جامعية

تقرر إجازة الرسالة المقدمة من الطالب عبدالرحمن عودة الجهني الموسومة بـــ:

الدالة اللغوية بين الأصوليين واللغويين وعلاقتها بالأحكام الشرعية

استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية.

القسم: اللغة العربية.

	التوقيع	التاريخ	
د. يوسف عواد القماز		2006/7/24	مشرفاً ورئيساً
أ.د. زهير أحمد المنصور		2006/7/24	عضواً
أ.د. سمير محمود الدروبي		2006/7/24	عضواً
د. سري اسماعيل الكيلاني		2006/7/24	عضواً



عميد الدراسات العليا

أ.د. أحمد القطامين

MUTAH-KARAK-JORDAN
Postal Code: 61710
TEL :03/2372380-99
Ext. 5328-5330
FAX:03/ 2375694
e-mail: dgs@mutah.edu.jo sedgs@mutah.edu.jo
http://www.mutah.edu.jo/gradest/derasat.htm

مؤته – الكرك – الاردن
الرمز البريدي: 61710
تلفون: 99-03/2372380
فرعي 5328-5330
فاكس 03/2 375694
البريد الالكتروني
الصفحة الالكترونية

الإهداء

إلى بيت السكينة حيث العطف والعون والرحمة

إلى أمي القلب الحنون التي طالما كانت بعد الله عوناً لي في الملمات.

إلى أبي الكريم السجايا.

إلى إخوتي... إلى أخواتي

أهدي هذا العمل سدادا لدين في الرقاب، وأخذا بيد الأهل والأحباب، وتقرباً إلى الله يوم الحساب.

عبدالرحمن الجهني

شكر وتقدير

إنني أجد لزاماً عليَّ قبل أن أخوض في تفاصيل رسالتي العلميــة أن أشــكر أستاذي الدكتور يوسف القماز المشرف على هذه الرسالة، والذي بذل مــن جهــده المضني في قراءة فصول هذه الرسالة، وأبدى ملاحظاته وتوجيهاته العلمية.

كما أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنــة المناقشة لتفضلهم بقبول مناقشتي وقراءة هذه الرسالة وتقويمها وإثرائها بملاحظاتهم وتوجيهاتهم التي تقوّم ما فيها من اعوجاج.

والشكر المتواصل لمركز بغداد ممثلاً بالسيد محمد الذنيبات على جهوده فــي تنسيق الرسالة وإخراجها بالشكل المناسب.

عبدالرحمن الجهني

فهرس المحتويات

الملخص

الدلالة اللغوية بين الأصوليين واللغويين وعلاقتها بالأحكام الشرعية

عبد الرحمن بن عودة بن صالح الجهني

جامعة مؤتة، 2006

تناولت الدراسة الدلالة اللغوية بين الأصوليين واللغويين وعلاقتها بالأحكام الشرعية مبينة موقف كل منهما، وجاءت هذه الدراسة على النحو التالي:

أولاً: **المقدمة**: بينت أهمية الموضوع وتقسيمات الأبواب والفصول في الدراسة وخطة العمل التي اتبعت وبعض الصعوبات التي واجهتني.

ثانياً: خصص الباب الأول لدراسة اللغات وجاء في ثمانية فصول هي : اللغات والاشتقاق والمشترك اللفظي والترادف والتوكيد وحروف المعاني والحقيقة والمجاز.

ثالثاً: تناول الباب الثاني الأمر والنهي وجعلت كلا منهما فصلا مستقلاً عن الآخر مشيراً إلى مفهومهما ومعانيهما.

رابعاً: أما الباب الثالث فخصص لألفاظ العموم والخصوص والمطلق والمقيد فكان في ثلاثة فصول: دلالة العام ودلالة الخاص ودلالة المطلق والمقيد.

خامساً: جاء الباب الرابع في ثلاثة فصول هي : المجمل والبيان والنص والظاهر والمؤول وبينت دلالة كل منها عند علماء اللغة وعلماء البلاغة.

سادساً: آخر أبواب الدراسة، تناول الدلالة من حيث هي بذاتها وكان في فصلين: الأول: المنطوق، والثاني: المفهوم.

سابعاً: الخاتمة، بينت أهم النتائج التي توصلت لها هذه الدراسة.

Abstract

Linguistic related between linguist and its relationship with decisions law

Abd-Alrahman Bin Odeh Bin Saleh AL-Jahni

Mu'tah University, 2006

The study research in the linguistic related between linguist and its relationship with the decision law. And explain each believe, so the study divided as follow:

First: introduction.

Which clear the subject importance and the chaptered division. Also the plane that followed and some difficult I faced.

Second: the first chapter specify to study! language. And its in 8 part. That: languages, Derivation, Verbal Analogous, Synonymy, Assertion, Capital meaning, Reality and Unreality.

Third: the second chapter discuss. The order and prohibition in details with indication to their concept and meaning.

Four: the third chapter specify to the restrictive, absolute, specific and general uttered. And it was in three part: general related, specific related, and restrictive absolute related.

Five: the fourth chapter in three part which is: summed up, eloquence, textured, apparent..

Six: the last chapter study the related it self in two part: First: enunciated, second: understood.

Seven: the end, which explore the most important result that we achieve.

الفصل الأول

المقدمات

1.1 المقدمة

الحمد لله رب العالمين، علّمت من جهالة وهديت من ضلالة ووفقت للتي هي أقوم، ويسرت ما كان عسيراً اللهم لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن هذه الدراسة تعد عملية ربطبين علم أصول الفقه وعلم اللغة و البلاغة، إذ علم أصول الفقه علم منبثق من عدة علوم ومن ضمن تلك العلوم علم اللغ ة ومما ينبغي التنبيه إليه أن الأصوليين لم يكتفوا بما وجدوه علماء اللغة من الكلام في معنى الأمر والنهي، وصيغ العموم، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد وما أشبه ذلك، بل دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون أنفسهم، وفي معنى ذلك يقول الإمام اللغوي الأصولي تاج الدين السبكي: "فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها اللغويون ولا النحاة فإن كلام العرب متسع جداً والنظر فيه متشعب فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي".

ولما كانت الدلالات اللغوية مما اهتم به الأصوليون ودققوا وتطرقوا لمسائل ومعاني لم تكن عند علماء اللغة بهدف استخراج الأحكام الشرعية من النصوص على ما فهمه سلف هذه الأمة من الصحابة رضوان الله عليهم، وكانوا عارفين باللغة بطباعهم وفطرهم السوية فأضافوا لدلالات الألفاظ دلالات وطوروا بعض الدلالات بتعميم أو تخصيص وما شابه ذلك فكانت هذه الدراسة مقارنة للدلالات بين علماء اللغة وعلماء الأصول وكشف النقاب عما أضافه علماء الأصول من دلالات للألفاظ من حيث هي هي، وتحرير لها.

فأما الفصل الأول فتحدثت فيه عن اللغات وماهيتها وأشرت إلى دلالة المفرد والمركب منها في اصطلاح الأصوليين واللغويين وذكرت آراء العلماء حول نشأة

اللغة وجعلت ما ذكره علماء اللغة وعلماء الأصول على حده وما ذكره علماء اللغة فقط وعلماء الأصول فقط على حده ثم تعرضت لفائدة اللغة وطرق معرفتها.

وأما بعد ذلك فتحدثت عن الاشتقاق عند علماء اللغة والأصول وبينت الفروق بين اتجاهات كل منهم في دراسة الاشتقاق وتطرقت لما أضافه علماء الأصول من مسائل في الاشتقاق وتقسيمات منطقية لم يسبقوا إليها.

وأما بعد ذلك فتحدثت في المشترك اللفظي وبحثته عند علماء اللغة القدماء والمحدثين فذكرت تعريفه وأسبابه وأشرت إلى ما أضافه علماء اللغة المحدثون وذكرت ما اتفق عليه علماء اللغة من مسائل واختلف فيه الأصوليون اختلافاً واسعا كمسألة وجود المشترك اللفظي في العربية وكذلك تعرضت لدور القرينة وأثرها على المشترك اللفظي وحررت الفرق بين المشترك اللفظي والمصطلحات القريبة منه كالمشكك والمتواطئ.

وبعد ذلك تحدثت عن الترادف وماهيته وأسمائه والكتب التي صنفت فيه وذكرت اتجاهات العلماء في هذه الظاهرة من بين مثبت لها ونافٍ لكونها ظاهرة من ظواهر العربية وأشرت إلى أسباب الترادف عند علماء اللغة القدماء والمحدثين وعند الأصوليين وذكرت فوائد الترادف وحكم تقديمه على التباين وكذلك حكم وضع أحد المترادفين مكان الآخر.

وتحدثت أيضاً عن دلالة التوكيد وتعريفها وتقسيمها عند النحاة إلى توكيد معنوي وتوكيد لفظي ووضحت كل قسم بالأمثلة وأشرت إلى ما اهتم به الأصولـيون في مصنفاتهم من مسائل التوكيد ككون التأسيس أولى التوكيد والفرق بين التوكيد وبعض الظواهر اللغوية كظاهرة الترادف.

وتحدثت عن حروف المعاني وذكرت من الحروف ما اعتنى به الأصوليون عناية فائقة وأهملت الباقي وذلك لأن حروف المعاني عند اللغويين كثيرة جداً قد أفردت فيها المصنفات وبينت خلال دراستي لحروف المعاني مقصد اللغويين بحروف المعاني ومراد الأصوليين بهذا الفصل وأشرت إلى سبب ذكر الأصوليين حروف المعاني في مصنفاتهم.

وواصلت الحديث عن الحقيقة والمجاز عند علماء اللغة والبلاغة والأصول وتقسيمها عندهم إلى لغوية وشرعية وعرفية وناقشت كل قسم على حدة، وقسمت علاقات المجاز إلى علاقات المجاز عند البلاغيين وعلاقات المجاز عند الأصوليين وأفردت علاقات المجاز المركب إذْ قد كثر الخلط بينها في كثير من مصنفات الأصوليين.

وجاء الفصل الثاني في الأمر، وأشرت إلى معناه في اللغة وتعريفه عند البلاغيين والأصوليين وتحدثت بشكل موسع عن صيغه ثم ذكرت المعاني التي ترد فيها هذه الصيغ وفصلت بين ما وجدته في كتب البلاغيين وما وجدته عند الأصوليين ثم بحثت دلالة الأمر المجرد عن القرائن ودلالته مع القرينة ودلالته في الوحدة والكثرة وهل مقتضى الأمر الفور أم التراخي وغير ذلك من الأمور وجمعت في بحثي بين كتب الأصول والبلاغة واللغة.

وتحدثت فيه أيضاً عن النهي وسرت فيه على غرار الأمر وتوسعت فيما يتطلب مني فيه المقام التوسع واختصرت فيما حقه الاختصار.

وجاء الفصل الثالث للحديث عن العموم، وأشرت إلى تعريفه عند علماء اللغة والبلاغة والأصول ثم ذكرت صيغة في لغة العرب وذكرت ما اهتم به علماء البلاغة من مسائل كعموم السلب وسلب العموم وأشرت إلى بعض المصطلحات الدقيقة في تحديد دلالة العموم كما ذكرها الأصوليون وفرقت بين العام المطلق ووضحت مفهوم دلالة كل منهم.

وتحدثت بعد ذلك عن الخاص وبعض المصطلحات ذات العلاقة الوطيدة به كالخصوص والمخصِّص والمخصَّص ووضحت مفهوم كل منهم وأشرت إلى الفروق بينها ثم أشرت إلى أنواع المخصصات المنفصلة وأنواع المخصصات المتصلة وأشرت إلى ما اهتم به البلاغيون من مسائل في الخاص كمسألة عطف الخاص على العام.

وجاء الحديث فيه أيضاً عن المطلق والمقيد فعرفتهما عند اللغويين والبلاغيين والأصوليين وذكرت شروط المطلق ومقيداته وهي مخصصات العموم نفسها.

وجاء الفصل الرابع في المجمل عند اللغويين والبلاغيين والأصوليين وتكلمت عن موارده في لغة العرب.

وكان الحديث عن البيان وحررت مفهومه وهو الجزء الثاني المكمل للمجمل والموضح له.

وجاء الحديث بعد ذلك في النص والظاهر وتعريفاتها عند علماء اللغة والبلاغة والأصول وحررت الفرق بينهما.

وأخيراً تحدثت في التأويل وأقسامه والمقبول منه والمردود.

وجاء الفصل الخامس في المنطوق وتعريفه وأقسامه وأنواعه ومفهوم أنواعه عند اللغويين والبلاغيين والأصوليين.

وتحدثت عن المفهوم وتعريفه وأقسامه وأنواعه من مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

وأخيراً تأتي الخاتمة التي تحتوي على نتائج هذه الدراسة.

وقد جمعت بين المنهجين الوصفي والمقارن في هذه الدراسة وتتبعت بعض المسائل من الناحية التاريخية كبعض تعاريف الحقيقة والمجاز وغيرها.

وقد واجهت خلال البحث بعض الصعوبات أهمها : تحديد دلالة بعض المصطلحات الغامضة عند الأصوليين وربطها بما جاء عند علماء اللغة والبلاغة والمقارنة بينهما وكذلك اختصار بعض المواضيع التي أطال بحثها علماء الأصول.

وبعد: فإن هذه الدراسة لم تأل جهداً في الوقوف على آراء الأصوليين واللغويين والبلاغيين في كتب الأصول واللغة والبلاغة وهذا جهد المقل ونتاج المبتدئ فما فيه من صواب فبفضل من الله تعالى وله الحمد أولاً وآخراً وما فيه من خلل فمن نفسي فلا أبرئ نفسي من الزلل والخطأ، وحسبي أني توخيت الصواب، وسعيت إليه ونسأل الله أن يوفقنا لخدمة لغتنا لغة القرآن الكريم.

2.1 اللغات

1.2.1 تعريف اللغات

"اللغات جمع لغة، و(لغا) الشيء يلغو لغواً من باب بطل، ولغا الرجل تكلم باللغو، وهو أخلاط الكلام، ولغا به تكلم به وألغيته أبطلته وألغيته من العدد أسقطته، وكان ابن عباس يلغي طلاق المكره أي يسقط ويبطل، واللغو في اليمين ما لا يعقد عليه القلب، كقول القائل: لا والله وبَلَى والله، واللغى مقصور مثل اللغو واللاغية الكلمة ذات لغو.

ومن الفرق اللطيف قول الخليل: اللغط كلام لشيء ليس من شأنك، والكذب كلام لشيء تَغُر به والمحال كلام لغير شيء والمستقيم كلام لشيء منتظم، واللغو كلام لشيء لم ترده، واللغو أيضاً ما لا يعَد من أولاد الإبل في دية ولا غيرها لصغره، ولغى بالأمر يلغى من باب تعب لهج به، ويقال اشتقاق اللغة من ذلك وحذفت اللام وعوض عنها الهاء وأصلها لُغْوَة مثال غرفة وسمعت لغاتهم أي اختلاف كلامهم"[1].

واصطلاحاً: اسم لضرب مخصوص من ترتيب الحروف الدالة على المعاني بحكم الوضع، وإنما اشترطنا كونها حروفاً ودلالتها بحكم الوضع، لأن هناك أموراً تدل عليه، ولا يسمى ذلك لغة، نظراً لعدم وجود الحروف فيها كالضحك فإنه يدل على الفرح، والبكاء فإنه يدل على الحزن، وصياح الديك يدل الدجاجة لالتقاط الحب، وكل ذلك لا يسمى لغة[2].

ومن معاني اللغة (اللسان) وهو العضو يذكر ويؤنث فمن ذكّر جمعه على ألسنة، ومن أنّث جمعه على ألسُن، قال أبو حاتم والتذكير أكثر وهو في القرآن

(1) أحمد الفيومي: المصباح المنير: مادة (لغا) ' وانظــر: الخليل، معجم العين:مادة: (لغا).

(2) ينظر: النملة: المهذب في أصول الفقه المقارن تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية: 3 /1033.

الكريم كله مذكر[1] قال تعالى: ﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[3].

2.2.1 اللفظ والكلام والكلمة

لما كانت الدلالة هي ركيزة العمل الأصولي فقد جال علماء الأصول وراءها أيا كان مكانها، وعرضوا لها سواء أكان ذلك على مستوى اللفظ المفرد أم على مستوى التركيب، ويعتبر اللفظ أداة لتلك الدلالة؟ ولذا فهو يرتبط في مفهومهم لها فنجدهم يعرفون اللغة على أنها ألفاظ دالة لارتباطها بالفكر الإنساني ارتباطاً وثيقاً، وتعتبر واسطة في توصيل هذا الفكر، فالدلالة التي ليس لها لفظ لا وجود لها[4].

ويرى اللغويون أن اللفظ في اللغة: هو الرمي، يقال: لفظت النواة إذا رميتها، ولفظت التخامة: إذا تفثتها من فيك، ثم سمي به الصوت المعتمد على مخارج الحروف لأن الصوت خروجه من الفم صار كالجوهر الملفوظ الملقى فهو ملفوظ حقيقة أو مجازاً، فإطلاق اللفظ عليه من باب تسمية المفعول باسم المصدر[5].

وأما الكلام فهو مأخوذ من الكلم: وهو الجرح[6]، والكلام في أصل اللغة عبارة عن أصوات متتابعات لمعنى مفهوم[7]، والكلام المصطلح عليه عند النحاة كما ورد في شرح ابن عقيل"اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها.

فاللفظ جنس يشمل الكلام والكلمة، والكلم، ويشمل المهمل كديز والمستعمل كعمرو، ومفيد أخرج المهمل وفائدة يحسن السكوت عليها أخرج الكلمة، وبعض الكلم وهو ما تركب من ثلاث كلمات فأكثر ولم يحسن السكوت عليه نحو (إن قام زيد)، ولا يتركب الكلام إلا من اسمين نحو (زيد قائم)، أو من فعل واسم كـ(قام

---

(1) أحمد الفيومي: المصباح المنير: مادة (لسن).

(2) سورة النحل: 103.

(3) سورة إبراهيم: 4.

(4) ينظر: أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين: 73.

(5) الزمخشري: أساس البلاغة، ابن فارس، معجم المقاييس: مادة (لفظ).

(6) الخليل، العين: مادة (كلم).

(7) أحمد الفيومي: المصباح المنير: مادة (كلم).

زيد) وكقول ابن مالك (استقم) فإنه كلام مركب من فعل أمر وفاعل مستتر، والتقدير: استقم أنت، فاستغنى بالمثال عن أن يقول فائدة يحسن السكوت عليها.

والكلم اسم جنس واحده كلمة، وهي: اسم وفعل وحرف؛ لأنها إن دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان فهي الاسم، وإن اقترنت بزمان فهي الفعل، وإن لم تدل على معنى في نفسها بل في غيرها فهي الحرف.

إذن فالكلم: ما تركب من ثلاث كلمات فأكثر، كقولك: إن قام زيد، والكلمة هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد، فقولنا: الموضوع لمعنى أخرج المهمل كديز، وقولنا: مفرد أخرج الكلام، فإنه موضوع لمعنى غير مفرد"[1].

وعرف الأصوليون الكلام بأنه: "ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الإنسان دون سائر الحيوان ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية"[2]، وأما الكلمة فيرى معظم الأصوليون أنها تسمى كلاماً فهم بذلك لا يفرقون بين اللفظ والكلام والكلمة فهي عندهم بمعنى واحد.

وأشار إلى حججهم الإمام الرازي في مقدمة تفسيره بقوله: "واحتج الأصوليون على أنه لا فرق بين الكلام والكلمة بوجوه: منها أن العقلاء قد اتفقوا على أن الكلام ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت، فكان كلاماً.

ومنها أن اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتأثير ومعلوم أن كلمة واحدة فإنه يفهم معناها، فها هنا قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاماً، ومنها: أنه يصح أن يقال فلاناً تكلم بالكلمة الواحدة، ويصح أن يقال أيضاً أنه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة، فكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام، ومنها: أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في اسم الكلام[3].

(1) ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل: 20/1.
(2) ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 30/1.
(3) ينظر: أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين: 73.

ومن خلال ما سبق يتضح التطور اللغوي في مفهومات هذه الألفاظ فالمعنى اللغوي لهذه الألفاظ قد هجر وأصبح يستخدم لمعاني أخرى، فقد انتقلت دلالة اللفظ من الرمي إلى ما يخرج من الفم من أصوات والكلام والكلم والكلمة، ومن الجرح إلى الذي يؤثر في الجسم إلى الكلام الذي يؤثر في النفس، وأما النحاة فقد خصصوا دلالة كل لفظ بمعنى معين فالكلام ما دل على فائدة يحسن السكوت عليها بينما اللفظ يشمل أي صوت من الفم والكلمة: لفظ وضع لمعنى مفرد، والكلم: ما تركب من ثلاث كلمات فأكثر.

وأما الأصوليون فقد عمموا دلالات هذه الألفاظ بحيث أصبح اللفظ والكلام والكلمة والكلم بمعنى واحد في اصطلاحهم.

3.2.1 المفرد والمركب بين الأصوليين واللغويين

درس النحاة والأصوليون دلالة المفرد من نواحي مختلفة فالنحاة يرون أن مصطلح المفرد المقصود به هو الكلمة الواحدة[(1)]، دون النظر إلى ذات الكلمة هل هي تدل على مفرد أو مثنى أو جمع بينما اصطلح الأصوليون على أن المفرد لفظ وضع لمعنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على المعنى الموضوع له.

وهذا الاصطلاح المنطقي الأصل تعارف عليه الأصوليون وقسموه إلى أربعة أقسام كقسمة عقلية لا يخرج التعريف عنها فقالوا: وشمل هذا المصطلح على ما لا جزء له البتة كباء الجر ونحوها فإنها مفرد وإن لم يستقل بالنطق، وما له جزء ويدل ولكن لا يدل مطلقاً كزاي زيد مثلاً فإن الزاي منه ولا تدل على شيء منه، وما له جزء ويدل لكن لا على جزء المعنى كإنسان فإن (إنْ) في أوله لا تدل على بعض الإنسان، وإن كانت بانفرادها تدل على الشرط أو النفي وما له جزء ويدل على جزء المعنى لكن في وضع آخر لا في ذلك الوضع، كقولنا: حيوان ناطق علماً على شخص فهذا جملة ما ذكره الأصوليون في مصنفاتهم من تعريف وتقسيم حول دلالة المفرد[(2)].

---

(1) الزمخشري، المفصل في علم اللغة: 15.

(2) المرداوي: التحبير شرح التحرير: 292/1.

وتناول النحاة والأصوليون دلالة المركب أيضاً فيرى النحاة أن المركب هو ما كان أكثر من كلمة فيشمل المركب المزجي كبعلبك وسيبويه وخمسة عشر ونحوها، والمضاف ولو كان علماً نحوه كعبدالله وغلام زيد والإسنادي كـ(قام زيد)[1].

في المقابل يرى الأصوليون أن المركب: هو ما دلّ جزؤه على جزء معناه الذي وضع له، سواء أكان تركيبه إسنادياً كـ(قام زيد، وزيد قائم)، أم إضافياً كـ(غلام زيد)، أم تعبيريا كـ(زيد العالم)، أم مضافاً إذا كان علماً كعبدالله[2].

واهتم اللغويون والأصوليون بنظرية الوضع في المفردات والمركبات فاتفقوا على أن المفردات موضوعة واختلفوا في المركبات فمنهم من يرى أن المركبات ليست بموضوعة.

واستدلوا لذلك أن علماء اللغة لم يتكلموا في المركبات ولا في تأليفها، وإنما تكلموا في وضع المفردات فدلالة الكلام عقلية ثم إنه يلزم من القول بوضعيتها أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه ولوجب على علماء اللغة أن يتتبعوا الجمل ويودعوها في كتبهم كما فعلوا مع المفردات وفي تعذر ذلك برهان قاطع على أن الكلام ليس دالاً بالوضع.

ومنهم من يرى أنها موضوعة واستدلوا لذلك بأن العربية لها قوانينها التي لا يجوز تغييرها، ومتى غيرت حكم عليها بأنها ليست بعربية كتقديم المضاف إليه على المضاف، وإن قدم في غير لغة العرب وكتقديم الصلة على الموصول وغيرها مما لا ينحصر فحجروا في التركيب كما حجروا في المفردات[3].

وتفصيل القول في هذه المسألة أن العرب إنما وضعت أنواع المركبات أما جزئيات الأنواع فلا، فوضعت باب الفاعل لإسناد وكل فعل إلى من صدر منه أما الفاعل المخصوص فلا، وكذلك باب إن وأخواتها أما اسمها المخصوص فلا، وكذلك

---

(1) ينظر: الزمخشري، المفصل في علم اللغة: 16.

(2) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 293/1.

(3) ينظر: المرداوي، المصدر السابق: 301/1.

سائر أنواع التركيب وأحالت المعين إلى اختيار المتكلم فإن أراد القائل بوضع المركبات هذا المعنى فصحيح وإلا ممنوع[1].

4.2.1 نشأة اللغة بين اللغويين والأصوليين

اختلف العلماء حول نشأة اللغة فتنوعت آراؤهم واختلفت مذاهبهم ومن تلكم الأقوال القول بتوقيف اللغة، قال ابن فارس: "إِن لغة العرب توقيفية، ودليل ذَلِكَ قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[2]، فكان ابن عبّاس يقول: علّمه الأسماء كلّها وهي هَذِهِ الَّتِي يتعارَفُها الناس من دابة وأرض وسهل وجبل وحمار وأشباه ذَلِكَ من الأمم وغيرها"[3].

وقد سلك بعض الأصوليين[4] هذا المذهب وتناولوه بالاستدلال فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾[5] فقالوا إن الله سبحانه ذم أقواماً على تسميتهم لبعض الأشياء من غير توقيف فثبت التوقيف في بعض المذموم عليه ويلزم من ذلك ثبوته في السياق وإلا يلزم فساد التعليل بكونه سبحانه ما أنزله.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾[6] قالوا فامتن الله سبحانه على عباده باختلاف الألسن وجعله آية من آياته ولا يستقيم أن يكون المراد باللسان هنا هو الجارحة اتفاقاً فالاختلاف فيه قليل فتعين أن يكون المراد باللسان هو اللغة مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[7] ومن المعلوم أنها لو لم تكن توقيفية لما امتن الله علينا بها.

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 11/2.
(2) سورة: البقرة: 31.
(3) ينظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة: 36.
(4) ينظر: الرازي، المحصول في علم الأصول: 185/1.
(5) سورة النجم: 23.
(6) سورة الروم: 22.
(7) سورة إبراهيم: 4.

وروي عن أبي علي الفارسي وأبي الحسن الأخفش القول بالمواضعة والاصطلاح ومال إلى هذا القول أكثر علماء اللغة الأقدمين[1] ولم يكن لهم أي دليل عقلي أو نقلي أو تاريخي[2] حتى تابعهم في هذا القول بعض علماء الأصول فدعموا هذا القول بالاستدلال فاستدلوا له بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[3] قالوا فهذا يقتضي تقديم اللغة على بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم فلو كانت اللغة توقيفية والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة للزم من ذلك الدور وهو أمر متعذر.

وناقش الأصوليون القول بالتوقيف من ناحية منطقية عقلية فقالوا إنه من المتعذر فهم التوقيف الوارد من المولى -سبحانه وتعالى- إذ يستلزم ذلك المعرفة المسبقة بألفاظ صاحب التوقيف لإدراك المراد فلزم أن يكون الأصل هو المواضعة والاصطلاح[4] ومال ابن جني[5] وجمهور المحدثين من علماء اللغة إلى التوقف وعدم الجزم بأي قول من الأقوال[6].

وقد اعترف جمهور الأصوليين بجواز هذه الأقسام كلها وأن كلا منها في حيز الإمكان وأنها لم تتجاوز مرحلة الحدس المبني على الظن.

ومن المناسب في هذا المقام أن يشار إلى ما ذكره الإمام الغزالي إذ يقول:"وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية إذ كيف تكون توقيفية ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق وقال قوم إنها توقيفية إذ الاصطلاح لا يتم إلا بتخاطب ومناداة ودعوة إلى الوضع ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح، وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبيه على البعث يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح.

المختار أن النظر في هذا إما أن يقع في الجواز أو في الوقوع أما الجواز العقلي فشامل المذاهب الثلاثة والكل في حيز الإمكان، أما التوقيف فذلك بأن يخلق

(1) ينظر: ابن جني، الخصائص: 40/1.
(2) ينظر: رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي: 111.
(3) سورة إبراهيم: 4.
(4) ينظر: الرازي، المحصول في علم الأصول: 182/1، :الزركشي، البحر المحيط: 14/2.
(5) ينظر: ابن جني، الخصائص: 47/1.
(6) ينظر: رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة: 112.

الله الأصوات والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسميات والقدرة الأزلية لا تقتصر على ذلك.

وأما الاصطلاح فأن يجمع الله دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجيتهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن الإشارة إليها فيبتدئ واحد، ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح.

بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وإمكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع، ثم يعرف الآخرين بالإشارة والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع وكما يعرف الآخرين الأخرس ما في ضميره بالإشارة.

وإن أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً، أما الواقع من هذه الأقسام الثلاثة فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو بسمع قاطع، ولا مجال لبرهان العقل في هذا ولم ينقل فيه تواتر ولا سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا ترهق إلى اعتباره حاجة فالخوض فيه إذاً فضولاً لا أصل له.

فإن قيل: قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾[(1)]، فهذا يدل على أنه بوحي وتوقيف فيدل على الوقوع وإن لم يدل على استحالة خلافه قلنا: وليس ذلك دليلاً قاطعاً على الوقوع أيضاً إذ يتطرق إليه أربع احتمالات **أولها**: أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع، فوضع بتدبيره وفكره ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى لأنه الهادي والملهم ومحرك الداعية.

الثاني: أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح من خلق الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة، فعلمه تعالى ما تواضع عليه غيره.

الثالث: أن الأسماء صيغة عموم فلعله أراد به أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسامي التي حدثت مسمياتها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات.

---

(1) سورة البقرة: 31.

وتشخيص قوله تعالى(كلها) لتحقيق قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]، إذ يخرج عنه ذاته وصفاته.

والرابع: أنه ربما علمه ثم نسيه، أو لم يعلم غيره، ثم اصطلح بعده، أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن والغالب أن أكثرها حادثة بعده"[4].

أما وقد أوردنا ما أشار إليه الإمام الغزالي بنصه نجده يوضح المذاهب المختلفة وما أدلت به من آراء حول نشأة اللغة، فالاتجاه القائل بأنها اصطلاحية يحاول أن ينفي عنها التوقيف الذي لا يمكن قبوله إلا إذا كان لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب من قبل عن طريق اصطلاح مستقر.

والقائل بأنها توقيفية يحاول من جانبه إعادة فكرة المواضعة والاصطلاح، إذ لا يتم إلا عن طريق المناداة والدعوة إلي الوضع مما يتطلب ألفاظاً مستقرة، وهو اتجاه يدور في حلقة مفرغة إذا لم نعلق بفكرة التوقيف وكل من هذين الاتجاهين يحاول صاحبة التدليل عليه بنفي الاتجاه الآخر.

وهناك اتجاه آخر يحاول التوفيق بين المذهبين السابقين بأن التوجيه إلى الاصطلاح يكون توقيفياً بداءة وما بعد ذلك يكون اصطلاحاً وهو ما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي.

وأشار الإمام الغزالي إلى قبول تلك المذاهب الثلاثة ولم يرجح أياً منها باعتبار أنها جائزة عقلاً وقبوله لمذهب التوقيف يأتي عن طريق الله تعالى قد خلق الأصوات والحروف وخلق العلم بدلالتها على المسميات المختلفة وتلك مقدرة للخالق لا يمكن إنكارها.

وأما قبول فكرة الاصطلاح بأن يوفق الله جمعاً من العلماء للاشتغال بها يلهمهم وضع الألفاظ الدالة على الأمور الغائبة التي لا يمكن للإنسان من الوصول

---

(1) سورة النمل: 23.

(2) سورة الأحقاف: 25.

(3) سورة هود: 4.

(4) الغزالي: المستصفى في أصول الفقه: 3/7-11.

إليها فيبدأ أحدهم ثم يتبعه آخر وبذلك يتم الاصطلاح وإذا نظر إلى تلك الاتجاهات نظرة واقعية فلا يمكن تقرير أي منها إلا ببرهان عقلي أو خبر متواتر ولكن هذا لم يحدث فليس أمامنا إلا طريق الظن.

وقد قررت الجمعية اللغوية في باريس عدم مناقشة هذا الموضوع نهائياً في جلساتها كما أن كثيراً من العلماء ذوي الشهرة الذائعة والقدم الثابتة في علم اللغة أمثال (بلومفيد وفيرث) لم يتعرضوا لدراسة هذا الموضوع بشكل علمي أو بصورة تنبئ عن أهمية البحث فيه[1].

فالقرار الذي اتخذته الجمعية اللغوية في باريس وكبار علماء اللغة الغربيين قد بسط القول فيه وأوسعه بحثاً الإمام الغزالي من قبل وتوصل إلى أن جمع الأدلة ظنية ولا تفيد القطع بقول من الأقوال إذ البرهان العقلي والخبر المتواتر والسمع القاطع متعذر في جميع الأقوال واستنتج الإمام الغزالي أن الخوض في هذه المسألة فضولاً لا طائل من ورائه ولا ترهق إلى اعتباره حاجة ولا يرتبط به تعبد عملي.

وما سبق من المذاهب قد ذكره جملة من الأصوليين وجملة من اللغويين إلا أن هناك مذاهب انفرد كل منهم به على حدة.

فالأصوليون منهم من رأى أن القدر المحتاج إليه في التعريف توقيفي والباقي محتمل للتوقيف وغيره وقيل: إنه اصطلاحي، وكلا القولين حكى عن الأستاذ أبي إسحاق الشيرازي والصحيح عنه الأول ومنهم من رأى أن ابتداء اللغات اصطلاحي والباقي يحتمل التَّوْقِيفُ أَوْ الِاصْطِلَاحُ[2].

وروى ابن جني عن اللغويين مذهب المحاكاة إذ قال مبيناً له:"وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدوى الريح وحنين الرعد وخرير الماء....، ونحو ذلك ثم ولدت اللغات عند ذلك فيما بعد وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل"[3].

(1) ينظر: رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة: 109.
(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 15/2.
(3) ينظر: ابن جني، الخصائص: 46/1-47.

5.2.1 طرق معرفة اللغات

اهتم الأصوليون بدراسة الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة اللغات وتناولوا بالدرس أربع طرق، أولها: النقل ويكون بالتواتر الذي لا يقبل التشكيك كالسماء والأرض والحر والبرد والآحاد كالقرء وهو مشروطاً بثبوته عن العرب بنقل صحيح من عدل عن قوله حجة في أصل اللغة.

وأن يكون السامع سمع منهم حساً لا غير ومن طرق معرفته أيضاً، العقل وأنكره بعضهم والمركب منها فكلما علمنا أنهم جوزوا الاستثناء عن صيغ الجمع وعلمنا بالنقل أيضا أنهم وضعوا الاستثناء لإخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ نعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين أن صيغة الجمع تفيد الاستغراق[1]، والقرائن هي الطريقة الرابعة لمعرفة اللغات قال ابن جني ومن قال إن اللغة لا تعرف إلا نقلاً فقد أخطأ فإنها تعلم بالقرائن.

6.2.1 الموضوعة له اللغة

اتفق اللغويون على أن الألفاظ موضوعة للمعاني الخارجية واختلف الأصوليون فمنهم من ذهب مذهب اللغويين في أن الألفاظ موضوعة للمعاني الخارجية.

ومنهم من تأثر بالمنطق الآرسطي فذهب إلى أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصورة الذهنية واحتجوا بدوران الأحكام مع المعاني وجوداً وعدماً فإنك إذا رأيت شيئاً فظننت أنه حجراً أطلقت عليه حجراً، ثم دنوت منه فظننته شجراً أطلقت عليه لفظ شجر ثم دنوت منه فظننته إنساناً أطلقت عليه إنسان فرأوا أن المعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن اللفظ ليس له بل للمعنى الذهني ومنهم من ذهب إلى أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً فإن حصول المعنى في الخارج والذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييد له بوصف زائد ثم إن الموضوع قد لا يوجد إلا في الذهن كالعلم ونحوه من الأمور المعنوية.

---

(1) ينظر: الرازي، المحصول في علم الأصول: 204/1.

ونظروا إلى تعدد المعاني الذهنية في الشيء الواحد إلى أنه إنما كان بسبب اعتقاد الشخص أنه في الخارج كذلك فلما اختلفت في الخارج الصور اختلفت معانيها في الذهن فالمدار على ما في الخارج لا على ما في الذهن[1].

7.2.1 فائدة الوضع

الغرض الأسمى من الوضع هو معرفة معاني الألفاظ المركبة إذ هو متوقف على العلم بالألفاظ المفردة ومعانيها فإذا تركبت هذه الألفاظ علمت المعاني المركبة وهي أن هذا المفرد فاعل وذاك مفعول به ويبين ذلك الحركات الإعرابية لكل لفظ كالرفع للفاعل والنصب للمفعول به وهو ما استقل بتبينه علم النحو.

وبيَّن أن الأصل في العربية أن تكون العلامات ذوات دلالة على المعاني واستثنى النحاة من ذلك أموراً ولكن بعد التدقيق علم أن غالبها لا أثر له في المعنى فمعاني الألفاظ كما أنها موضوعة وتوارثها العرب فكذلك أنواع المركبات كباب الفاعل والمفعول به وإن وأخواتها.... وغير ذلك.

وجميع هذه المركبات موضوعة عن العرب واللبس فيها له أثر على المعنى المقصود من المتكلم وفهم السامع له[2].

8.2.1 علاقة مسألة نشأة اللغات بالأحكام الشرعية

تناول الأصوليون ما هو أعمق وأدق من طرح هذه الآراء دون النظر إلى ما هو مترتب عليها تجاه الحكم الشرعي المستنبط من النصوص الشرعية فكان الواجب عليهم تجاه هذه المسألة عظيم القدر وقد سلك الأصوليون طريقتين في تخريج هذه المسألة.

فمنهم من رأى أن هذه المسألة لا علاقة لها بالأحكام الشرعية من قريب أو بعيد[1]، ومنهم من رأى أن لها علاقة وطيدة بالأحكام الشرعية وذهب بعض هؤلاء

---

(1) ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة: 13/2.

(2) ينظر: الرازي المحصول في علم الأصول : 1/ 193، الإسنوي نهاية السول في شرح منهاج الوصول : 185/1.

إلى أن علاقتها هي جواز التّعليق باللّغة عند الحنفية لإثبات حكم الشرعِ من غير رجوع إلى الشرعِ، وبنوا أَنَّ حكم الرهن الحبس، لأَنَّ اللفظ ينبئُ عن ذلك[2].

وأشار البعض الآخر إلى أن فائدة هذه المسألة أنه لا يتخرج عليها الخلاف في جريان القياس في اللغات المشتقة الصادرة عن معان معقولة، فمن قال إن اللغات توقيفية منع جريان القياس في اللغات لأنه إذا كان الأصل لا يعلم إلا بتوقيف فكذا ما في معناه[3].

3.1 الاشتقاق

1.3.1 دلالة الاشتقاق

الاشتقق في اللغة : هو الاقتطاع، وشقا من باب قتل، والشق بالكسر نصف الشيء، والشق الجانب، والشق الشقيق وجمع الشقيق أشقاء[4].

اصطلاحاًعرفه علماء اللغة القدماء بأنه : "هو توليد لبعض الألفاظ من بعض والرجوع بها إلى أصل واحد، يحدد مادتها، ويوحي بمعناها المشترك الأصل مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد"[5].

وحده الميداني[6]: "بأن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر "[7]، واعترض عليه بأن الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى تقول: (هو أن تجد) بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان وحده الأصوليون بأنه هو "رد لفظ إلى لفظ آخر لموافقته له في حروفه الأصلية ومناسبته له في المعنى ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان"[8].

---

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى: 3/8-9.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 19/2.

(3) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 1043/3.

(4) أحمد الفيومي، المصباح المنير: مادة (شقق).

(5) رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة: 290.

(6)هو أبو الفضل أحـ مد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، أديب ونحوي ولغوي، توفي سنة (518هـ) انظر: سير أعلام النبلاء (13/12).

(7) الرازي: المحصول: 237/1.

(8) السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 572/3.

وناقش اللغويون الاشتقاق وثبوته في اللغة على عدة أقوال ومن تلكم الأقوال أنه لا اشتقاق في اللغة البتة وأن الكلم كله أصل، ومنهم من رأى أن الكلم كله مشتق، ويبدو أن القول الوسط في كلا القولين أن بعض الكلم مشتق وبعضه أصل، وعلى هذا القول جمهور اللغويين واتفق عليه الأصوليون فلم يذكر بينهم خلافاً في هذه المسألة.

وتناول اللغويون القدماء بالدرس نوعي الاشتقاق، ودار الحديث عنهما في مؤلفات القدماء من اللغويين وهما : الاشتقاق الأصغر، ويقصدون به أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما في المعنى، و المادة الأصلية، وهيئة التركيب لها ليدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفا أو هيئة، كضارب من ضرب وحذِر من حذر،[1] وهذا المعنى هو المراد عند الإطلاق للاشتقاق، وأما الثاني : وهو الاشتقاق الأكبر فقد أولع به ابن جني، وتولى تسميته وعرفه بأنه: "هو أن تأخذ أصلا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه وإن تباعد شيء من ذلك عنه رد بلطف الصنعة والتأويل له"[2].

ويرى الباحث أن هذا اتجاه مقبول إلا أنه ينبغي ألا نخلط بين الاشتقاق الأكبر وطريقة التقليبات التي أشار إليها الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجم العين، ومن نهج نهجه فالتقليبات هناك طريقة للإحصاء ولم يحاول الخليل ولا غيره، من أصحاب المعاجم أن يرجعوا تقاليب المادة الواحدة المختلفة إلى معنى واحد، كما فعل ابن جني ولكن لعل فكرة كتاب (العين) هي التي أوحت إلى ابن جني بموضوع الاشتقاق الأكبر.

ومثل له ابن جني بـ (ج ب ر) فهي أين وقعت للقوة والشدة، فمنها (جبرت) العظم والفقير إذا قويتهما وشددت منهما، و(الجبر) الملك لقوته وتقويته لغيره، ومنها رجل (مجرب) إذا جرسته الأمور، ونجذته فقويت منته واشتدت شكيمته، ومنه

---

(1) ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة: 346/1.

(2) ينظر: ابن جني، الخصائص: 134/2.

(الجراب)لأنه يحفظ ما فيه وإذا حفظ الشيء وروعى اشتد وقوى ، وإذا أغفل وأهمل تساقط ورذى... الخ"[1].

ويقر ابن جني نفسه بأن الاشتقاق الأكبر صعب التطبيق على جميع نصوص اللغة[2].

ومن خلال ما سبق يتضح أن المقصود بالاشتقاق عند الأصوليين الاشتقاق الأصغر وليس الاشتقاق الأكبر الذي أورده ابن جني، وذلك أن الأصوليين اشترطوا في الاشتقاق شروطا تظهر من التعريف الآنف الذكر، إذ هناك مراعاة لترتيب وموافقة الحروف الأصلية للفظ، ومناسبة المشتق للأصل في معناه، وأضاف في التعريف أنه لا بد من تغيير بزيادة أو نقصان وهذا يخرج الاشتقاق الأكبر تماماً[3].

ويجدر بنا أن نشير إلى أن ظاهرة الاشتقاق هي العامل الرئيسي في إثراء مفردات اللغة العربية، وأشار إلى ذلك ابن السراج فقال: "لو جمدت المصادر وارتفع الاشتقاق من كل كلام لتوجد صفة لموصوف، لا فعل لفاعل ... وجميع النحاة إذا أرادوا أن يعلموا الزائد من الأصلي، نظروا في الاشتقاق"[4].

ونقل الإمام الزركشي عن أئمة اللغة أن: "الاشتقاق من أَشرف علوم العربيَّة وأدقّها وعليه مدار علم التَّصريف في معرفة الأَصليِّ والزائد والأسماء والأفعال لبنية يحتاج إلى معرفتها في الاشتقاق، وتوقّف عليه في النَّحو"[5].

وتناول الأصوليون الاشتقاق بالتقسيم المنطقي العقلي فابتدأ به الإمام الرازي فذكر للاشتقاق تسعة أقسام ولم يذكر لها أمثلة سوى مثالاً أو مثالين ظنا منه بسهولة التمثيل لها، وأنه ليس من اختصاصه ، إذ قال في نهاية تقسيمه وعلى اللغوي طلب أمثلة ما وجد منها.

وهي: "أحدها: زيادة الحركة ، وثانيها: زيادة الحرف ، وثالثها: زيادتهما معا ورابعها: نقصان الحركة وخامسها نقصان الحرف وسادسها : نقصانهما معا

---

(1) ينظر: ابن جني، المصدر السابق: 135/2.
(2) رمضان عبدالتواب، فصول في فقه اللغة: 291 -297.
(3) ينظر: أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي: 40.
(4) ابن السراج، الاشتقاق: 40.
(5) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 71/2.

وسابعها: زيادة الحرف مع نقصان الحركة وثامنها: زيادة الحركة مع نقصان الحرف وتاسعها: أن تزاد فيه حركة وحرف وتنقص منه أيضا حركة وحرف فهذه الأقسام الممكنة وعلى اللغوي طلب أمثلة ما وجد منها"[1].

وأشار الإمام الزركشي إلى أن ابن الْخَبَّاز الْمَوْصِلِي قال: إنَّها أمثلة مشكلة التّحصيل، وإنَّه ما كان يتأتَّى له استخراجها إلا بعد إطالة الفكر وإدامة الذِّكر، وإنَّه مرَّ عليه زمان وهو آيسٌ من تحصيلها، وإنّه بحث فيها مع شيخه فخر الدين عمر النحوِي الموصلي فلم يزده على صورة أَو صورتين. قال: ثم من اللَّه تعالى بفتح تاجِ الإشكال فذكر أمثلة التسعة، وذكر: رضي الدين بن جعفر البغدادي والْقاضي ناصر الدين البيضاوي وزاد عليها ستَّة أَقسام، فبلغت خمسة عشر، وقال ابنُ جعفر: لا يمكن الزِّيَادَة عليها.

قال الزركشي: ورأَيت للشيخ جمال الدِّين بن مالك زيادة عليها تسعة أُخرى، فبلغت أَربعة وعشرون[2].

أما وقد عرضنا ما دار قبل بلوغ أقسام الاشتقاق إلى خَمْسَةَ عَشَرَ فنبدأ بذكر الأقسام التي ذكرها الإمام الرازي ثم نمثل لها ثم ما زاده الإمام البيضاوي من أقسام وما مثل به، وما ذكره الإمام السبكي عليه من اعتراضات من خلال كتابه الإبهاج شرح المنهاج وحاصل الأقسام كالآتي:

1. زيادة الحركة، نحو: نصَرَ الماضي من النَّصر، زيدَتْ حركة الضاد.
2. زيادة الْحَرْفِ فَقَطْ، نَحْوَ كَاذِبِ مِنْ الْكَذِبِ، زيدَتْ الْأَلِفُ.
3. زيادة الْحَرْفِ والحركة معاً، مثل: ضَارِبٍ مِنْ الضَّرْبِ، زِيدَتْ الْأَلِفُ وحركة الراء.
4. نقصان الحركة، نحو: ضرب المصدر من ضرب الماضي، نقصت حركة الراء، قال في الكتاب: وهذا لا يتأتى إلا على مذهب الكوفيين يعني: في اشتقاقهم المصدر من الفعل، عكس مذهب البصريين، وذهب أبو بكر بن أبي

(1) الرازي، المحصول: 238/1.
(2) الزركشي: البحر المحيط: 76/2.

طلحة إلى مذهب ثالث: وهو أن كلا من المصدر والفعل أصل بنفسه، ليس أحدهما مشتقاً من الآخر.

5. نقصان الْحَرْفِ: نحوخِف فعل أمر من الخوف نقصت الواو، وقد اعترض على المصنف بأن الفاء صارت في هذا ساكنة بعد أن كانت متحركة، فاجتمع في هذا المثال نقصان الْحَرْفِ والحركة معاً، فإن اعتذر بأن مثل هذا لا يعتبر لكونه نقصاناً لحركة الإعراب.

سقلتي إن شاء الله تعالى في القسم الثامن ما يخالفه، فالأولى تم ثيله بذهب من الذهاب أو حسب من الحساب.

6. نقصان الْحَرْفِوالحركة معاً، نحو : غلا ماضي غليان، نقصت الألف والنون ونقصت فتحة الياء، ومن أمثلته أيضاً : سِرْ من السَّيْر نقصت الياء وحركة الراء، وبِعْ من البَيْع نقصت الياء وحركة العين.

7. زيادة الْحَرْفِونقصانه، أي نقصان حرف آخر، ومثل له : بمسلمات زِيدَتْ الألفُ والتاء للجمع ونقصت منه تاء كانت في المفرد في قولك: مسلمة.

ولك أن تقول : الجمع غير مشتق من مفرده فلا يصح ما ذكره مثالاً، فالأولى التمثيل بقولك: مدحرج من الدحرجة نقصت هاء التأنيث وزيدت الميم، وكذا مزخرف من الزخرفة نقصت التاء وزيدت الميم.

8. زيادة الحركة ونقصان الْحَرْفِ، نحو: نبت من النبات، زِيدَتْ فيه فتحة التاء ونقصت منه الألف.

ولك أن تقول : فتحة التاء جاءت عوض الكسرة فليس ثم غير نقصان الألف، وليس له أن يقول: لا يعتد بالحركة الإعرابية.

9. زيادة الْحَرْفِوالحركة معاً ونقصانهما معاً، نحو : ارْمِ من الرّمي زيدت الهمزة وحركة الميم، ونقصت الياء وحركة الراء.

10. زيادة الحركة ونقصانها، أي ونقصان حركة أخرى نحو: حذر من الحذر، زيدت فيه كسرة الذال المعجمة ونقصت منه فتحته وكذلك رمى من الرمي حركة الياء من الرميوزيدت حركة الميم، وسعى من السعي.

11. زيادة الْحَرْفِ ونقصان الحركة، نحو: عاد بالتشديد من العدد زيد الألف بعد العين، ونقصت حركة الدال الأولى.

12. زيادة الْحَرْفِوالحركة جميعاً مع نقصان حركة أخرى مثل : اضرب من الضرب زيدت فيه ألف الوصل وكسرة الراء ونقصت منه حركة الضاد

13.زيادة الحركة مع زياد ة الْحَرْفِ ونقصانه مثل: خاف ماضي من الخوف زيدت الألف وحركة الفاء وحذفت الواو.

14. نقصان الْحَرْفمع زيادة الحركة ونقصانها مثل : عد فعل أمر من الوعد، زيدت كسرة العين ونقصت الواو وحركة الدال.

15. نقصان الحركة مع زيادة الْحَرْفِ ونقصانه نحو: كالّ بتشديد اللام، وهو اسم فاعل من الكلال، نقصت حركة اللام الأولى وكذلك الألف التي بين اللامين وزيدت ألف قبل اللامين(1).

4.1 المشترك اللفظي

إن المتتبع لأساليب الخطاب في اللغة العربية، وكيفية وقوع الأسماء على مسمياتها يجد أنه كثيراً ما تسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد(2)، كما نرى في عين الماء، وعين المال، وعين السحاب، وهذا ما يدعى في اللغة بالمشترك اللفظي.

وعرفه علماء الأصول "بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"(3)، وعرفه الآمدي: "بأنه وضع اللفظ الواحد مادة وهيئة بإزاء معنيين متقاربين أو أكثر"(4).

ولم يثر أي جدل بين اللغويين العرب حول وجود المشترك اللفظي في اللغة العربية، بل انعقد إجماعهم على وجوده، يقول سيبويه: اعلم أن من كلامهم... اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، نعم وجد من اللغويين من ضيق مفهوم المشترك اللفظي

---

(1) السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 3/575-580.

(2) ينظر: الإمام الشافعي، الرسالة: 52.

(3) السيوطي، المزهر في علوم اللغة: 1/369.

(4) ينظر: أحمد عمر مختار، علم الدلالة: 158.

وأخرج منه كل ما يمكن رد معانيه إلى معنى واحد، ومن هؤلاء ابن درستويه الذي جاء عنه في المزهر "أنه قال في شرح الفصيح -وقد ذكر لفظة (وجد)، واختلاف معانيها.

وهذه اللفظة من أقوى حجج من يزعم أن من كلام العرب ما يتفق لفظه ويختلف معناه لأن سيبويه ذكره في أول كتابه، وجعله من الأصول المتقدمة، فظن من لم يتأمل المعاني ولم يتحقق أن هذا لفظ واحد قد جاء لمعان مختلفة وإنها هذه المعاني كلها شيء واحد، وهو إصابة الشيء خيراً كان أو شراً ولكن فرقوا بين المصادر"[1].

ولعله كان يرد بذلك على المبرد الذي مثل لاتفاق اللفظين واختلاف المعنيين بقوله: "وجدت شيئاً إذا أردت وجدان الضالة ووجدت على الرجل من الموجدة، ووجدت زيداً كريماً أي علمت"[2].

وأما الأصوليون فقد أثاروا جدلاً كبيراً حول هذه الظاهرة وتفرقوا شيعاً وأحزاباً فمنهم من قال بوجوب وقوعه، وحجتهم أنه:لو لم تكن الألفاظ المشتركة واقعة في اللغة -مع أن المسميات غير متناهية والأسماء متناهية ضرورة تركبها من الحروف المتناهية لخلت أكثر المسميات عن الألفاظ الدالة عليها مع دعوة الحاجة إليها.

ومنهم من قال باستحالة وقوعه عقلاً بدعوى إخلاله بالتفهيم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، وتقريب وجهة نظرهم أن الواضع الحكيم لا يمكن أن يقدم على عمل لا يستهدف من ورائه غاية، والغاية الحكيمة المترتبة على الوضع هي تهيئة وسائل التفاهم بين أفراد المجتمع، وبما أنه جعل اللفظ الواحد لأكثر من معنى مع خفاء القرائن ما يخل بتحقيق هذه الغاية فلا يعقل أن يقدم عليها الواضع بحال[3].

والأكثرون على إمكان وقوعه لفقدان الموانع العقلية، وعلى وقوعه فعلاً، وكتب اللغة العربية مليئة بهذه الألفاظ، بل ما من مادة من المواد إلا ويذكرون لها،

(1) السيوطي، المزهر في علوم اللغة: 384/1.

(2) السيوطي، المصدر السابق: 388/1.

(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 123/2.

عدة معان على سبيل الاشتراك، وكل شبهة تثار على خلاف هذه ينقضها الواقع الذي نلمسه في جميع اللغات، فهي أقرب إلى الشبهة في مقابل البديهة[1].

أسباب نشوء المشترك اللفظي

لقد لعب المجاز دوراً كبيراً في نشوء المشترك اللفظي في اللغة فمثلاً كلمة (العين) تدل في الأصل على عضو الإبصار في الإنسان والحيوان، بدليل مقارنتها باللغات السامية المختلفة، وهي من الأسماء القديمة فيها، أما العربية ففيها زيادة على هذا المعنى، كالإصابة بالعين، وضرب الرجل في عينه والمعاينة، وهذه كلها اشتقاقات فعلية من لفظ العين بمعناها القديم.

ومن معانيها كذلك (المال الحاضر) لأنه يعاين كذلك، بعكس المال الغائب، الذي لا تراه العين، ومن معانيها (الجاسوس) و(ربيئة الجيش) وهو الذي ينظر لهم، وهذا على التشبيه والمبالغة، فكأن الجاسوس والربيئة، قد تحولا إلى عين كبيرة لأن العين أهم أعضائها في عملها.... وما إلى ذلك.

واختلاف القبائل العربية في إطلاق الألفاظ على المعاني، قد لعب دوراً أيضاً في نشوء المشترك اللفظي، إذ قد تصطلح قبيلة على إطلاق لفظ على معنى معين، وتصطلح قبيلة أخرى على إطلاق اللفظ نفسه على معنى آخر وتصطلح قبيلة ثالثة على معنى ثالث[2]، فالعديد من المعاني المشتركة التي رويت لنا في بعض الكلمات قد نشأت في بيئات مختلفة.

غير أن اللغويين لم يوضحوا لنا إلا في النادر، بيئة هذا المعنى أو ذاك، ومن البعيد أن يظن المرء أن هذه المعاني الكثيرة لكلمة (العجوز) التي قد أوصلها صاحب القاموس المحيط إلى أكثر من سبعين معنى، تستخدم في العربية في بيئة واحدة غير أننا لا نعدم إشارة هنا وهناك، في كتب اللغة، إلى القبائل التي تطلق الكلمة ذاتها على هذا المعنى أو ذاك.

فقد روى أبو زيد مثلاً، أن قبيلة (تميم) كانت تطلق كلمة (الألفت) على الأعسر، وهو الذي يعمل بيده اليسرى، كأن فيه التفاتاً من اليمنى إلى اليسرى أما

---

(1) ينظر: الرازي، المحصول: 1/265-266؛ أحمد عمر مختار، علم الدلالة: 158.

(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 2/136.

قبيلة (قيس) فكانت تطلق هذه الكلمة على الأحمق[1]، ولعلها كانت تلحظ فيه التفاتاً من الكيس إلى الأحمق[2].

ويؤكد الدكتور رمضان عبد التواب على أن اقتراض الألفاظ من اللغات المختلفة التي كانت تجاور العربية كان أيضاً من بين العوامل التي ساعدت في نشوء المشترك اللفظي، إذ ربما كانت اللفظة المقترضة يشبه لفظها كلمة عربية، لكنها ذات دلالة مختلفة، كما حدث في العربية الفصحى.

فالحب بمعنى الوداد وكذلك الحب بمعنى: الجرة التي يجعل فيها الماء، فالأول معنى عربي أصيل والآخر معنى مستعار من الفارسية لكلمة مماثلة تماماً للفظ العربي[3].

ويرى المحدثون من علماء اللغة[4] أن التطور الصوتي كان من بين العوامل التي أدت إلى نشوء المشترك اللفظي، فقد تكون هناك كلمتان كانتا في الأصل مختلفتين في الصورة والمعنى، ثم حدث تطور في بعض أصوات إحداها، فاتفقت لذلك مع الأخرى في أصواتها وهكذا أصبحت الصورة التي اتحدت أخيراً، مختلفة المعنى، أي صارت لفظة واحدة مشتركة، بين معنيين أو أكثر.

ومثل لذلك بما في المعاجم من قولها:"الفروة، أي: جلدة الرأس والغنى، وأصل الكلمة بالمعنى الثاني، هو الثروة، فأبدلت الثاء فاء، على طريقة العربية في مثل (جدث) و(جدف) و(حثالة) و(حفالة) وما أشبه ذلك[5].

من الجدير بالإشارة هنا أن المشترك اللفظي لا وجود له في واقع الأمر، إلا في معجم لغة من اللغات، أما نصوص هذه اللغة واستعمالاتها، فلا وجود إلا لمعنى واحد من معاني هذا المشترك اللفظي، وفي ذلك يقول أولمان:"كثير من كلماتنا له أكثر من معنى غير أن المألوف، هو استعمال معنى واحد فقط، من هذه المعاني في السياق المعين.

---

(1) ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة: 381/1.

(2) ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية: 330.

(3) ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية: 331.

(4) ينظر: أحمد عمر مختار، علم الدلالة: 332.

(5) ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية: 332.

فالفعل (أدرك) مثلاً إذا انتزع من مكانه في النظم، يصبح غامضاً غير محدد المعنى، حصل معناه (لحق به) أو (عاصره) أو أنه يعني: (رأي) (بلغ الحلم) إنه التركيب الحقيقي المنطوق بالفعل، هو وحده الذي يمكن أن يجيب على هذا السؤال فإذا تصادف أن اتفقت كلمتان أو أكثر في أصواتها اتفاقاً تاماً فإن مثل هذه الكلمات لا يكون لها معنى البتة دون السياق الذي تقع فيه[1].

ومن المعلوم أن الأصوليين قد ناقشوا هذه المسألة قبل العالم اللغوي (أولمان) ووصفوا المشترك اللفظي قبل القرينة المرجحة لأحد معنييه بالإجمال أي أن كل المعاني محتملة والقرينة هي المرجحة (لأحد تلك المعاني) وهي ما سماها (أولمان) بالسياق الذي تقع فيه.

وفي ذلك يقول الإمام الزركشي: "والمشترك إما أن يتجرد عن القرينة فمجمل يتوقف على المرجح إن منعنا حمل المشترك على معنيه، وكذا إن قرن به ما يوجب اعتبار الكل وكانت معانيه متنافية، فإن لم تكن متنافية.

فقال بعضهم يقع التعارض بين القرينة والدلالة المانعة من إعمال المشترك في مفهوماته، فيصار إلى الترجيح وهو غير سديد، لأن الدلالة المانعة قاطعة لا تحتمل المعارضة، ولئن قلته فلا معارضة هنا، فيجب حمله عليها[2]، مع أنه لا يعمل المشترك في معنييه، وقد يمثل لهذه المسألة بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾[3]، فإنَّه يحتملُ إرادة نفس الصّلاة ومواضعها.

وقولُهُ: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[4] قرينة لإرادة الصّلاة، وقوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾[5] قرينة لإرادة مواضعها، ويسمّيه أهل البديع الاستخدام والمشترك اللفظي إمَّا أن تقترن به قرينة، توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين، مثل إنِّي رأيت عيناً باصرةً، فتعين حمل ذلك اللفظ على ذلك الواحد قطعًا.

(1) ينظر: رمضان عبد التواب، المصدر السابق: 334.
(2) ينظر: الرازي، المحصول: 270/1.
(3) سورة النساء: 43.
(4) سورة النساء: 43.
(5) سورة النساء: 43.

وإما أنْ توجب اعتبار أكثر من واحد، فيتعين ذلك عند من يجوز إعمال المشترك في معنييه كقولك: رأيت عينا صافية، والصقّاء مشترك بين الجارية والباصِرة والشمس.

وإما أنْ توجب تلك القرينة إلغاء البعض، فينحصر المراد في الباقي، أَي يتعين ذلك الباقي إن كان واحدًا نحو: قوله -صلى الله عليه وسلم -: (دَعِي الصَّلاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِك)، وإما أن توجب إلغاء الْكُلِّ، فيحمل على مجَازِهِ بحسب تلك الحقائق، فإذا كان ذا مجازات كثيرة وتعارضت فهي متساويَة أَو بعضها راجح، فإنْ رجح بعضها فالحقائق إما متساوية أَو بعضها أَجلى، فإِنْ كانتْ متساوية حُمل على المجاز الرَّاجح، وإِلا حمل على الأَجلى إنْ كان حقيقة ذلك المجاز الراجح[1].

ويرى الأصوليون أن المشترك على خلاف الأصل، والمقصود بالأصل عندهم هو الغالب على مفردات اللغة، فإذا جهلنا اللفظ مشتركاً أو منفرداً فالغالب عدم الاشتراك واستدلوا على ذلك باستقراء مفردات اللغة، وأنه إن لم يكن الغالب في مفردات اللغة الانفراد، لكان هناك صعوبة في التفاهم بين البشر[2].

وفي المقابل يرى اللغويون أن المشترك اللفظي على خلاف الأصل أيضاً إلا أن الأصل عند اللغويين هو الوضع فأصل كل لفظ أن يوضع لمعنى وفي ذلك يقول أبو علي الفارسي "إن اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي ألا يكون قصدا في وضع، ولا أصلاً ولكنه من لغات تداخلت، أو أن تكون كل لفظة تستعمل بمعنى ثم تستعار بشيء فتكثر وتغلب، فتصير بمنزلة الأصل"[3].

واهتم الأصوليون بدراسة المشترك اللفظي وتناولوا بالدرس المتواطئ والمشكك وهما قريبان من المشترك اللفظي في الدلالة إلى درجة أنه يعسر التفريق بينهما.

وقبل التعريف بالمتواطئ والمشكك نُعرف بأصليهما فهما قسمين: لما يسميه المناطقة بالكلي، وهو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه أي لا يكون معناه

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 2/126 -127.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 2/125.

(3) ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية: 325.

شخصاً معيناً بل هو معنى عام يصدق على كثيرين كالإنسان فإنه يصدق على زيد، وعمرو، وعلي، وبكر، وغيرهم مما لا يحصى وهؤلاء الكثيرون هم أفراده وجزئياته[1].

وبعد عرضنا لمفهوم الكلي نتناول بالتوضيح قسميه: فالأول المشكك وهو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف فيه إما بالكثرة والقلة كنور السراج ونور الشمس أو بإمكان التغيير واستحالته كالوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن أو بالاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة إلى الجوهر والعرض.

وسمي المشكك مشككا لما فيه من تشكيك الناظر في معناه هل هو متواطئ لوجود الكلي في أفراده أو مشترك لتغاير أفراده[2].

وأما المتواطئ فهو الذي يطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم له عليها كاسم الرجل، فإنه ينطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد، واسم الجسم ينطلق على السماء والأرض والإنسان، لاشتراك هذه الأشياء في معنى الجسمية التي وضع اسم الجنس بإزائها.

وكل اسم مطلق ليس بمعين فإنه ينطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ، كاسم اللون للسواد والبياض والحمرة، فإنها متفقة في المعنى الذي به سمي اللون لوناً، وليس بطريق الاشتراك البتة[3].

ويشير الإمام الغزالي إلى الفرق بين المشترك والمتواطئ فيقول:"واعلم أن المشترك قد يكون مشكلا قريب الشبه من المتواطئ ويعسر على الذهن وإن كان في غاية الصفاء الفرق ولنسم ذلك متشابها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يهتدي في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونها جسما إذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما.

---

(1) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 116/3.

(2) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 333/1.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى: 96/1.

ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان فإنه بالاشتراك المحض إذ يراد به من بعض النبات المعنى الذي به نماؤه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة[1].

ويشير الدكتور عبد الكريم النملة إلى الفرق بين المشترك والمتواطئ والمشكك بأنه يقرب من المشترك والمتواطئ أو المشكك، فالمشكك مشتق من الشك لأنه يشك الناظر فيه هل هو مشترك أو متواطئ، فإن نظر إلى إطلاقه على المختلفات قال هو: مشترك كالعين والقرء، وإن نظر إلى أن مسماه واحد قال: هو متواطئ، فجاء هذا الشك لاستواء الأفراد في حصول معناه لها، وتفاوتها في مفهومه بالأولوية وغيرها.

وأنكر بعضهم المشكك وقال إنه لا حقيقة له، حيث إن ما به التفاوت إن دخل في التسمية فمشترك، والمتواطئ فإنا نجيب عنه بأن كلاً من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك.

لكن إن كان التفاوت بأمور من جنس المسمى، فمشكك مثل: نور الشمس والسراج وإن كان بأمور خارجة عنه كالعلم، والجهل والذكورة والأنوثة، فمتواطئ مثل: هذا إنسان عالم، وهذا إنسان جاهل[2].

علاقة المشترك اللفظي بالحكم الشرعي

لا شك أن العمل بما تدل عليه الألفاظ هو الذي عليه العمل في التشريع الإسلامي، فإذا ورد المشترك من غير أن يرد ما يرجح أحد معانيه، فمعنى ذلك أن هناك غموضاً دلالياً وإبهاماً في النص الشرعي.

فلا بد حينئذٍ من سلوك مسلك الاجتهاد في النص لاستخراج المعنى المراد من اللفظ، لكي يصح حينئذٍ بناء الأحكام الشرعية وتنزيلها على أدلتها، ويتحقق مراد الشارع الحكيم ويخرج المكلف من عهدته.

ومن هنا وبعد التأمل والتدقيق في النصوص الشرعية وأصولها اللغوية، أصل علماء الأصول القاعدة المحكمة أن اللفظ إذا دار بين الاشتراك وعدمه، فعدم

(1) ينظر: الغزالي، المصدر السابق: 97/1.
(2) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 1114/3.

الاشتراك أولى، وإذا تحقق الاشتراك في نص شرعي فالمستنبط والمستخرج للحكم الشرعي من هذا النص يقف أمام عدة طرق:

الطريق الأول:

أن يكون اللفظ المشترك الوارد في النص الشرعي مشتركاً بين معنى لغوي ومعنى اصطلاحي شرعي، في هذه الحالة يتعين الأخذ بالاصطلاح الشرعي، ومثال ذلك: لفظ الصيام في اللغة: الإمساك، وجاء الشارع ليضعه للعبادة المعروفة، فعندما يرد في الكتاب أو السنة لفظ "الصيام" فلا شك أن المراد هنا هو المعنى الشرعي ما دامت القرينة الصارفة لم توجد.

الطريق الثاني:

أن يكون اللفظ المشترك الوارد في النص الشرعي مشتركاً بين معنيين أو عدة معان، وليس للشارع عرف خاص يعين أحد المعنيين أو أحد المعاني التي وضع لها المشترك فإن كان كذلك وجب الاجتهاد لتعيين المعنى المراد ويستعين المجتهد على ذلك بالقرائن والأمارات وحكمة التشريع ومقاصد الشارع على هذا التعيين[1].

مثال ذلك: ما احتج به جمهور الأصوليين على أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم، محمول على الوجوب وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

فيقول المخالف: يحتمل أن يراد بأمره الأمر القولي، ويحتمل أن يراد به الشأن والفعل كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[3]، وإذا صح إطلاق لفظ الأمر على غير القول المخصوص والأصل في الإطلاق الحقيقة لزم اشتراك لفظ الأمر بين المعنيين، ومع الاشتراك يبطل الاستدلال.

(1) محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 2/138-142.
(2) سورة النور: 63.
(3) سورة هود: 97.

ولكن رد الجمهور على هذا بأن الأصل في الألفاظ الانفراد لا الاشتراك، فوجب انفراد لفظ الأمر بأحد المعنيين بالوضع وأن تكون دلالته على المعنى الآخر بالمجاز، وقد أجمعنا على أنه حقيقة في القول فوجب كونه مجازاً في الفعل[1].

وعند التأمل فيما ذهب إليه الجمهور في التعامل مع المشترك اللفظي في لفظ (أمره) نجد أن الجمهور حمل اللفظ على الأصل بناءً على القاعدة المقررة عند الأصوليين وهي أن اللفظ إذا دار بين الاشتراك وعدمه، فالأولى عدمه.

وأن الحقيقة المستقرة في معنى الأمر هو القول لا الفعل وإنما قد يتبع الأمر الفعل لكن على سبيل المجاز لا الحقيقة عملاً بالقاعدة الأصولية اللغوية (أنه إذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز أولى ترجيحاً وتقديماً من الاشتراك).

ثم إنهم قد استدلوا بقرينة أخرى قوية وهي الإجماع فلا مجال بعد ذلك للتشكيك، والخطأ الذي وقع به المخالف هو حمل المعنى المجازي للفظ على الحقيقة ثم معارضة الإجماع بعد وقوعه.

الطريق الثالث:

وهو ما يسمى بعموم المشترك، أي حين لا تقوم القرينة بتعين المعنى المراد من اللفظ المشترك بحيث ترجحه على غيره.

جرى العمل عند كثير من العلماء على جواز أن يراد من المشترك جميع معانيه ولكن بشرط أن لا يمتنع الجمع بين المعاني[2]، مثال ذلك: ما احتج به الشافعية على أن طلاق المكره والمجنون، لا يلزم به صاحبه إذ استنبطوه من قوله صلى الله عليه وسلم: "لا طلاق في إغلاق"[3].

والإغلاق في اللغة: يطلق ويراد به الإكراه ويطلق ويراد به الجنون ولا قرينة تقوي أن يكون المراد: أحدهما دون الآخر ولا مانع من الجمع بين المعنيين،

---

(1) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول: 479-480.

(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 141/2.

(3) سنن الدارقطني، كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره، رقم الحديث: 98 .

فاحتج الشافعية بهذا على عمومه على المكره والمجنون على السواء[1]، أما إذا امتنع الجمع بين المعنيين، كالقرء والحيض لم يصح الجمع بينهما.

5.1 الترادف

1.5.1 دلالة الترادف

جرت الكثرة الغالبة من الألفاظ في اللغات على أن يختص كل لفظ بمعنى معين ولكن من السنن التي أثرت عن العرب، أن تسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة[2]، وهو ما عرف بظاهرة الترادف.

وقد أشار إليها ابن جني تحت اسم (تعادي الأمثلة وتلاقي المعاني) ومثل لها بالخليقة والسجية والطبيعة والغريزة والسليقة[3].

وعرفها الفخر الرازي بأنها: "هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد، وقال: واحترزنا بقولنا "المفردة" عن "الرسم والحد" وبقولنا "باعتبار واحد" عن اللفظتين إذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين "كالصارم" و"المهند" أو باعتبار الصفة وصفة الصفة "كالفصيح" و"الناطق" فإنهما من المتباينة"[4].

وقد اختلف اللغويون اختلافاً واسعاً في هذه الظاهرة فأثبتها قوم، وبالغوا في إثباتها حتى أن بعضهم قد أفردها بالتصنيف فسموه مرة بـ "المترادف"[5]، ومرة (ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه)[6]، ومرة أخرى (الروض المسلوف فيما له أسماء من ألوف)[7].

---

(1) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول: 509.

(2) ينظر: الشافعي، الرسالة: 52.

(3) ينظر: ابن جني، الخصائص: 118/2.

(4) الرازي، المحصول: 253/1.

(5) مثل (الألفاظ المترادفة) لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني، المطبوع بالقاهرة سنة 1321هـ.

(6) الأصمعي، الذي نشره مظفر سلطان بدمشق سنة 1964م.

(7) ألفه محمد بن يعقوب أبو الطاهر مجد الدين الفيروزآبادي، صاحب القاموس (ت861هـ) ينظر: بغية الوعاة: 273/1.

وحجتهم ما أثر عن العرب من إطلاق الأسماء المختلفة على الذات الواحدة كما روى لنا ابن فارس عن شيخه أحمد بن محمد بن بندار أنه قال: "سمعت أبا عبدالله بن خالويه الهمذاني يقول: جمعت للأسد خمسمائة اسم، وللحية مائتين"[(1)].

وقد أدت مبالغة هؤلاء العلماء وغيرهم، في الاعتداد بهذه الظاهرة إلى ظهور طائفة أخرى من العلماء تعارض هذا الاتجاه وترفضه رفضاً تاما، وقال أبو علي الفارسي:كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل اللغة، وفيهم ابن خالويه فقال ابن خالويه أحفظ للسيف خمسين اسما، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ إلا اسما واحدا، وهو السيف، قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم وكذا وكذا، فقال أبو علي: هذه صفات، وكأن الشيخ لا يفرق الاسم والصفة"[(2)].

ويقول ابن فارس: "ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو: "السيف والمهنّد والحسام" والذي نقوله فِي هَذَا: إن الاسم واحد وهو "السيف" وَمَا بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى"[(3)].

وناقش الإمام السبكي المنكرين للترادف فقال: "ذهب بعض الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية وزعم أن كل ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات كما في الإنسان والبشر فإن الأول موضوع له باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يؤنس[(4)] والثاني باعتبار أنه بادي البشرة وكذا الخندريس[(5)] والعقار[(6)] فإن الأول باعتبار العتق[(7)] والثاني باعتبار عقر الدن لشدتها وتكلف لأكثر المترادفات بمثل هذا المقال العجيب.

---

(1) ينظر: السيوطي، المزهر: 325/1.

(2) ينظر: السيوطي، المزهر: 405/1.

(3) ابن فارس، الصاحبي: 404/1.

(4) قال ابن عباس: سمي الإنسان إنسانا لأنه عهدي إليه فنسي، والأنس خلاف الوحشة، انظر: لسان العرب: مادة (أنس).

(5) الخندريس الخمر القديمة، قال ابن دريد أحسبه معرباً سميت بذلك لقدمها، انظر: لسان العرب: مادة (خندريس).

(6) العقار: الخمر، سميت بذلك لأنها عاقرت العقل وعاقرت الدن، أي لزمته، انظر: لسان العرب: مادة (عقر).

(7) عتوق: عتقت الخمر من بابي ضرب وقرب قدمت، عتقا بفتح العين وكسرها، انظر: لسان العرب: مادة (عتق).

وقد اختار هذا المذهب أعني إنكار المترادف أبو الحسين أحمد بن فارس في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة العربية وسنن العرب وكلامها ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب[1] وهذا الكتاب كتب منه ابن الصلاح نكتا منها هذه[2].

والمتأمل فيما سطره المؤلفون في كلا الاتجاهين يجد أن كلا منهما قد غالى في اتجاهه فمن أثبته غالى في إثباته وتوسع في تكثير مفرداته حتى أغفل كثيراً من الفروق اللغوية بين الألفاظ التي عدَّها مترادفة، ومن أنكره قد غالى في إنكاره، حتى تلمس فروقاً دقيقة لا تخطر على بال علماء اللغة فضلاً عن متكلميها.

أسباب كثرة الترادف

أشار الدكتور رمضان عبد التواب إلى أسباب عديدة أدت إلى كثرة الترادف في اللغة العربية الفصيحة منها تعدد أسماء الشيء الواحد في اللهجات المختلفة، فكل لهجة تطلق عليه اسماً.

ثم أدى احتكاك اللهجات بعضها ببعض ونشأة اللغة المشتركة إلى اشتهار تلك اللفظتان دون معرفة الواضع ولم يفرق بين اللفظتين من جهة المعنى، ولعل هذا السبب يفسر لنا ما وقع في القرآن الكريم من هذه الألفاظ المترادفة، كورود (حلف) و(أقسم)بمعنى واحد في قوله تعالى : ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا﴾[4].

ومن الأسباب التي أشار إليها كون الشيء الواحد له في الأصل اسم واحد ثم يوصف بصفات مختلفة وإذ بتلك الصفات تصبح أسماء له وينسى ما فيها من الوصف أو يتناساه المتحدث با للغة كما حدث في السيف فقد أطلق عليه عشرات الأسماء وعند التأمل علم أنها صفات له.

(1) هو أحمد بن يحيى بن يزيد، أبو العباس النحوي الشيباني مولاهم المعروف بثعلب العلامة المحدث، إمام الكوفيين في النحو واللغة، (ت291هـ) ينظر: سير أعلام النبلاء: 5/14.
(2) السبكي، الإبهاج: 3/619-620.
(3) سورة النور: 53.
(4) سورة التوبة: 74.

وأشار علماء اللغة المحدثون إلى أن التطور اللغوي في اللفظة الواحدة قد يتسبب في نشوء الترادف في اللغة، فقد تتطور بعض أصوات الكلمة الواحدة على ألسنة الناس فتنشأ صور أخرى للكلمة، وعندئذ يعدها اللغويون العرب مترادفات لمسمى واحد كما حصل في كلمة (الحثالة) فقد تطورت للعديد من الأسماء كـ(الحفالة) و(الحسالة) و(الحصالة) للرديء من الشيء.

وكما حصل التطور في الأصوات حصل في معاني الكلمات ودلالاتها وذلك أن المعاني لا تبقى على حال فقد يصبح العام خاصاً والخاص عاماً، كما في كلمة (هلك) في العربية معناها في العبرية لكل نوع من الذهاب، في حين أن معناها في العربية قد تخصص في نوع واحد من الذهاب وهو (الهلاك) وأدى هذا التطور إلى الترادف بين الموت والهلاك.

وقد أثرى عامل الاقتراض من اللغات الأجنبية التي كانت تجاور في الجاهلية وصدر الإسلام اللغة العربية ومن بين الكلمات المترادفة التي رويت لنا الكثير من الألفاظ المستعارة من الفارسية وغيرها، البهرج للباطل، واليخت للحظ واليم للبحر، وغير ذلك.

وحاصل الكلام أن ما سبق ذكره هو بعض العوامل التي أدت إلى كثرة الألفاظ المترادفة في المعاجم العربية ومؤلفات اللغويين العرب، غير أن علماء اللغة المحدثين لم يقبلوا كل ما قيل عنه أنه مترادف بل وضعوا لذلك ضوابط وشروطاً إن تحققت أمكننا القول بأن بين هاتين الكلمتين ترادفاً، كأن يكونا متفقين في المعنى اتفاقا تاما فإذا تبين لنا بدل بل قوي أن العربي كان يفهم حقاً من كلمة (جلس) شيئاً لا يستفيده من كلمة قعد، حكمنا حينئذ أنه ليس بينهما ترادف.

والذي ينبغي التنبه له أن الاتحاد في البيئة اللغوية شرط مهم للحكم على الكلمتين بأنهما مترادفتان ولم يفطن المغالون في الترادف إلى مثل هذا الشرط بل عدوا كل اللهجات وحدة متماسكة، وعدوا كل الجزيرة العربية بيئة واحدة ولكنا نعد اللغة المشتركة، أو الفصحى الأدبية، بيئة واحدة، ونعد كل لهجة أو مجموعة منسجمة من اللهجات بيئة واحدة.

وكذلك الحال في العصر فلا بد فيه من الاتحاد وهو أن تكون الكلمتان في عهد خاص وزمن معين، فليس من المنطقي أن نأتي بكلمة في الشعر الجاهلي ونبحث عما يرادفها في كلمات وردت في نقش قديم، يرجع إلى العهود التي قبل الميلاد.

وناقش اللغويون المحدثون الترادف من ناحية صوتية واشترطوا أن لا يكون أحد اللفظين تطوراً صوتياً عن الآخر، كما حصل بين (الجثل) و(الجفل) وكلاهما بمعنى النمل، فإحدى الكلمتين ما هي إلا تطور صوتي للأخرى[1].

وناقش علماء الأصول أسباب الترادف فرأوا أن هناك سببين أحدهما أكثري وهو أن يكون من واضعين بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين والأخرى الاسم الآخر للمسمى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، وهذا مبني على كون اللغات اصطلاحية والسبب الآخر أقلي وهو أن تكون من واضع واحد[2].

وعلى أي حال كيفما كان نشوء هذا القدر الكبير من المترادفات في اللغة العربية، فقد أفادت هذه الظاهرة اللغة العربية وأشار السيوطي إلى ذلك فقال: "وله فوائد:منها أن تكثر الوسائل إلى الإخبار عما في النفس، فإنه ربما نسي أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به، وقد كان بعض الأذكياء في الزمن السالف ألثغ فلم يحفظ عنه أنه نطق بحرف الراء ولولا المترادفات تعينه على قصده لما قدر على ذلك"[3].

ومنها التوسع في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر، وذلك لأن اللفظ الواحد قد يأتي باستعماله مع لفظ آخر السجع والقافية والتجنيس والترصيع وغير ذلك من أصناف البديع ولا يتأتى ذلك باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ[4].

(1) ينظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية: 310-323.
(2) ينظر: الرازي، المحصول: 255/1.
(3) السيوطي، المزهر: 406/1.
(4) المقصود هو واصل بن عطاء أحد شيوخ المعتزلة وتلميذ الحسن البصري.

وكان لعلماء الأصول دور في دراسة الترادف والتباين، فرأوا أن الأصل في اللغة هو التبايِ ن وأن اللفظ إِذا دار بين كونه مترادفا أَو متبايِناً فحمله على المتبــايِن أَولى.

وعللوا ذلك بأنالمترادف يلزم تعريف المعرف ، ولأَنه يوجب المشَــقَّة فــي حفظ تلك الأَلفاظ فيتعين من ذلك أَنَّ يكونالمترادف خلاف الأَصل ، ويبــدو: أَنَّــه خلاف الأَصل في لغة واحدة ، لأَنَّ الأَصل أَن يكون بإزاء معنى واحد لفظ واحد أما إذا كانتا اللغتان مختلفتين فهو الأَصل[1].

ويؤكد الأصوليون جواز استعمال أحد المترادفين مكان الآخر في لغة واحدة وعدم جواز ذلك في لغتين مختلفتين لأن وضع أحد المترادفين مكان الآخر من لغــة واحدة لا يلزم منه الإخلال لا معنى فصحة التركيب وفســاده متعلقــة بــالمعنى دون اللفظ، فإذا صح المعنى لم يبق محذور لأن كلا من اللفظين معروف لأهل تلك اللغة فكان ذلك جائزاً.

أما وضع أحد اللفظين موضع الآخر من لغتين فلا يجــوز إذ لا يصــلح أن تضع (خداي أكبر)[2]، موضع (الله أكبر) إذ يلزم منه اختلاط ا للغتين ويلــزم منــه أيضا ضم مهمل إلى مستعمل لأن اللفظ المرادف من اللغة الأخرى يعتبــر مهمــلاً بالنسبة إلى أهل اللغة الأخرى الذين لا يفهمونه.

2.5.1 علاقة الترادف بالأحكام الشرعية

كان لعلماء الأصول الدور الكبير في رسم القواعد والضوابط التي يسير على نهجها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الشرعية مستهدفين مقصــد الشارع الحكيم من هذا التنزيل ومن القواعد التي وضعوها في الترادف لرسم مسار الفقيه ونهجه المتبع مع النص الذي فيه لفظ مرادف للفظ آخر قولهم : إذا دار اللفــظ بين الترادف والتباين فالتباين أولى.

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 2/108-109.
(2) ينظر: النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه: 175.

ومثال ذلك: ما احتج به المالكية على أن التيمم عام جوازه بكل ما صعد على وجه الأرض وذلك لقوله تعالى : ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[1]، والصعيد مشتق من الصعود، فكان هذا عاما في كل ما صعد على وجه الأرض.

واعترض على ذ لك الشافعية بأن الصعيد مرادف للتراب وقد قال صاحب الصحاح[2]، والصعيد التراب وقال الشافعي -وهو من أهل اللغة: الصعيد لا يقع إلا على التراب.

وأجاب المالكية: بأن الصعيد إذا صدق على التراب، فإما أن يسمى به، لأنه صعد على الأرض، وإما أن يسمى به من غير اعتبار لهذا ا لاشتقاق، بل كتسميته بالتراب، وعلى التقدير الثاني يلزم الترادف وهو خلاف الأصل، فوجب كون لفظ الصعيد مباينا للفظ التراب ووجب اعتبار الاشتقاق فيه، وحينئذ يصدق على كل وجه الأرض أنه صعيد[3].

6.1 التوكيد

1.6.1 دلالة التوكيد

وهو مصدر وكد، والتأكد مصدر أكد لغتان[4]، وعرفه ابن مالك بأنه: "تابع يقصد به كون المتبوع على ظاهره "[5]، وهو قسمان، القسم الأول : التوكيد المعنوي ويأتي على ضربين، الأول: ما يرفع توهم مضاف إلى المؤكد كالنفس والعين، نحو قولك: (جاء زيد نفسه)، و(جاء زيد عينه).

ولا بد من إضافة النفس أو العين إلى ضميريطابق المؤكد نحو : جاء زيد نفسه،أو عينه وهند نفسها أو عينها ، ثم إن كان للمؤكد بهما مثنى أو مجموعا

---

(1) سورة المائدة: 6.

(2) هو أبو منصور إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي التركي، كان إماما في اللسان ومضرب المثل في اللغة والخط توفي سنة (393هـ) انظر: سير أعلام النبلاء: 17/80-82.

(3) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول: 524.

(4) أحمد الفيومي: المصباح المنير: مادة (أكد).

(5) السيوطي، همع الهوامع: 5/197.

جمعتهما على مثال : أفعل فتقول جاء الزيدان أنفسهما أو أعينهما ، والهندان أنفسهما أو أعينهما، والزيدون أنفسهم أو أعينهم، والهندات أنفسهن أو أعينهن.

والثاني: ما يرفع توهم عدم إرادة الشمول ، والمستعمل لذلك : كـل، وكـلا، وكلتا، وجميع يؤكد بكل وجميع ما كان ذا أجزاء يصح وقوع بعضها موقعه ، نحو: جاء الركب كله ، أو جميعه ، والقبيلة كلها ، أو جميعها ، والرجال كلهم ، أو جميعهم ، والهندات كلهن، أو جميعهن ، ولا تقول : جاء زيد كله ، ويؤكد بكلا المثنى والمذكر، نحو: جاء الزيدان كلاهما وبكلتا المثنى المؤنث نحو : جاءت الهندان كلتاهما ، ولا بد من إضافتها كلها إلى ضمير يطابق المؤكد كما مثل.

والقسم الثاني: التوكيد اللفظي، وهو تكرار اللفظ الأول بعينه اعتناء به نحو قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾(1)(2).

واعتنى الأصوليون في مصنفاتهم بالعديد من مسائل التوكيد ومن تلك المسائل حكم التوكيد، أي : هل جائز أن يقع التوكيد في اللغة؟ فذهب جمهور الأصوليين إلى جواز ذلك إذ لولا وجوده لم يكن لتسميته تأكيداً فائدة فإن الاسم لا يوضع إلا لمسمى وقد سمع من العرب وكذلك وقع في القرآن والسنة فلا مجال لإنكاره.

وذهب قوم منهم إلى إنكار وقوع التوكيد في اللغة، وقالوا إنه إنما وجد في لسان العرب لنوع من القصور عن تأدية ما في النفس، فاحتيج إلى التأكيد، والله غني عن ذلك فضلوا من حيث جهلوا، فالقرآن قد نزل بلغة العرب ومنوال كلامهم والتأكيد من محاسن الكلام فلا يعد صفة نقص.

ويشير الأصوليون إلى أن التأكيد على خلاف الأصل فلا يحمل اللفظ عليه إلا عند تعذر حمله على فائدة مجددة وهو معنى قولهم : "إذا دار اللفظ بين حمله على التأسيس أو التأكيد فالتأسيس أولى" وذلك أن التأسيس أكثر فائدة وهو الأصل في وضع الكلام إذ الأصل هو إفهام السامع ما ليس عنده.

وفرق الأصوليون بين التوكيد والترادف فرأوا أن التوكيد إنما هو مقوي للمعنى واللفظ الذي سبقه بينما الترادف كل لفظ يدل على ذات المعنى بمفرده.

---

(1) سورة الفجر:21.

(2) ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل: 2 /198.

واختلف الأصوليون في تصنيف التأكيدهل هو حقيقة أم مجاز، فذهب قوم إلى أنه حقيقة وذهب آخرون إلى كونه مجازاً .

واعترض على من جعل التأكيد مجازاً بأنه إذا كان التأكيدباللفظ الأول نحو : عجل عجل، فإن جاز أن يكون الثاني مجازاً فهل الأول مجاز؟ إذ هما لفظ واحد لمعنى واحد، فإذا بطل حمل الأول على المجاز بطل حمل الثاني عليه أيضاً[1]، فظهر بذلك ضعف هذا الرأي ومجانبته للصواب.

2.6.1 علاقة التأكيد بالأحكام الشرعية

التأكيد يأتي في النص الشرعي ويراد به تأكيد الحكم ورفع التوهم والمجاز عنه ثم إن التأكيد إذا جاء في النص الشرعي فالأصل عدمه إذ الأصل التأسيس عند الأصوليين.

ومثال ذلك: ما ذهب إليه المالكية على أن المتعة غير واجبة على المطلق لقوله تعالى: ﴿حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾[2]، وقوله: ﴿حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[3]، والواجب لا يختص بالمحسنين ولا بالمتقين بل يجب على المحسن وعلى غيره وعلى المتقي وعلى غيره.

وذهب الأحنافوالشافعية والحنابلة إلى أن قوله تعالى : (حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِين) وقوله: (حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ) تأكيد الوجوب لأنه إذا خص الأمر بالمحسن والمتقي بعث ذلك سائر المطلقين على العمل بها رجاء أن يكونوا من المحسنين والمتقين، وإذا كان تأكيداً للوجوب فلا يكون دليلاً على عدمه.

وأجاب المالكية أن الأصل عدم التأكيد، إذ الأصل في الكلام التأسيس[4].

ويأتي التأكيد لتأكيدالحكم، ومثال ذلك أيضاً : ما ذهب إليه المالكية من وجوب مسح جميع الرأس مستدلين بقوله تعالى : ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾[5]فإنه تعالى لو قال :

---

(1) ينظر: الزركشي: البحر المحيط: 2/116-117.

(2) سورة البقرة: 236.

(3) سورة البقرة: 241.

(4) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول: 484.

(5) سورة المائدة: 6.

وَامْسَحُواْ رُؤُوسكُمْ، لوجب فيه التعميم فكذلك مع الباء، لأن الباء لا تصلح أن تكون مانعة من التعميم، وإلا لما وجب التعميم في مسح الوجه في التيمم في قوله تعالى : (فامسحوا بوجوهكم) وإذا لم تصلح للمنع من التعميم وجب التعميم.

واعترض الشافعية ومن وافقهم بأنه لو كان التعميم واجباً لم يكن لذكره الباء معنى وذلك أن وجودها وعدمها حينئذ سواء، وإن قلتم إنها للتأكيد فالتأكيد على خلاف الأصل وأجيبوا بأنها للتأكيد ولنا في ذلك قوله تعالى : ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1] أي إلحاداً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾[2]، أي جزء النخلة وحكى الفراء عن العرب أنها تقول مد يده ومدّ بيده، وهزه وهز به، ولما كانت في مسح التيمم تأكيداً بالاتفاق وجب أن تكون ها هنا كذلك[3].

7.1 حروف المعاني

من المعلوم أن علماء العربية أجمعوا على أن علم الحروف جزء لا يتجزأ من العربية، إذْ قال أستاذها سيبويه في كتابه: "فالكلم، اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل"[4]. ولم يزل ولا يزال العلماء قديماً وحديثاً، يولون حروف المعاني عناية كبرى.

فإن هذا العلم قد نشأ وترعرع في ركاب تفسير القرآن الكريم، إذْ كان علماء العربية والمفسرون يفصلون المعاني المختلفة، للأداة الواحدة، في النصوص القرآنية، ثم شَبّ هذا العلم وترعرع حتى استقل بميدانه الخاص، وقد بقي محل إشكال عند المختصين بالعربية، أن الأصوليين في مصنفاتهم قد أفردوا باباً يختص ببعض حروف المعاني.

(1) سورة الحج: 25.
(2) سورة مريم: 25.
(3) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول: 526.
(4) سيبويه: الكتاب: 12/1.

وقد أشكلت هذه الاستفهامات على ابن فارس من قبل إذ قال: "رأيت أصحابنا الفقهاء يضمنون كتبهم في أصول الفقه حروفاً من حروف المعاني، وما أدري ما الوجه في اختصاصهم إياها دون غيرها فذكرت عامة المعاني رسما واختصارا"[(1)].

ولا منازع أن حروف المعاني علم استقل به علماء العربية، ولكن الأصوليين قد أخذوا من هذه الحروف ما رأوا أن الفقيه بحاجة إلى معرفته لإتقان صنعته، إذْ هو موكول إليه استخراج واستنباط مراد الشارع الحكيم من شرعه والشرع نصوص قد نزلت بالعربية فلا بد من الرجوع إلى علمائها لفهم دلالات مفرداتها.

ومما كان له كبير الأثر على تلك المفردات هذه الحروف فلذلك أفرد الأصوليون في مصنفاتهم ما كان الفقيه بحاجة إليه منها فهم لا يقصدون بالحرف ما كان قسيما للاسم والفعل كما هو الحال عند اللغويين وإنما يقصدون بالحرف ما كان الفقيه بحاجته.

وأما الإشكال الثاني وهو أنهم ذكروا الحروف والأسماء والظروف تحت مسمى، حروف المعاني وأجاب الأصوليون عن هذا بأنه من باب التغليب، ومن باب إطلاق الجزء وإرادة الكل ثم إن هذا مصطلح قد اصطلح عليه الأصوليين في مصنفاتهم، والقاعدة أنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولست أرى ثمة إشكال، وهذا المصطلح له أصل في مصنفات كبار علماء العربية فها هو سيبويه إمام هذه الصنعة قال عنه الصفار في شرح "كتابه" في قوله: "ولم يسكنوا آخر الحروف يعني فعل، لأن فيه بعض ما في المضارع، أراد بالحرف الفعل الماضي.

وقال في موضع آخر: يطلق سيبويه على الاسم والفعل حرفاً بدليل، قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ﴾[(2)] فما لم يمنع الباء من العمل في الحرف نقصا وهو اسم"[(3)].

والآن سأدرس أشهر حروف المعاني التي عرض لها الأصوليون في مصنفاتهم ومنها:

---

(1) ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة: 129.

(2) سورة النساء: 155.

(3) الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 1-245.

1.7.1 "مــن"

ولها في العربية عدة معاني:

المعنى الأول: ابتداء الغاية، وهي مناظرة لــ"إلى" في الانتهاء والغاية، وهي، وكذا فيما نزل منزلة المكان، نحو قولك: من فلان إلى فلان. وفي الزمن عند الكوفيين، كقوله تعالى ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾[1][2] وعلامة أنها لابتداء الغاية أن يصلح أن تقارنها "إلى" فيستقيم الكلام وهو إما لفظاً، نحو: من المسجد الحرام. وأما معنى نحو: فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم[3].

وقد رد بعضهم سائر معانيها إلي ابتداء الغاية، فإذا قلت: أخذت من الدراهم فقد جعلت الدراهم ابتداء غاية الأخذ[4].

المعنى الثاني: التبعيض: وعلامتها صحة وضع "بعض" في محلها، نحو قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾[5] ومجيئها للتبعيض كثير[6].

مسألة: البعض هل يصدق على النصف أو ما دونه؟.

ذهب قوم إلى اشتراط كون البعض أكثر من النصف محتجاً بقوله تعالى: ﴿مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[7].

ويظهر أنه لا يلزم، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾[8]، فإن أحد القسمين أكثر من الآخر بطل الشرط وإن تساويا فكذلك،

---

(1) سورة التوبة: 109.
(2) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 308.
(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 291/2.
(4) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 628/2.
(5) سورة البقرة: 253.
(6) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 309.
(7) سورة آل عمران: 110.
(8) سورة غافر: 78.

ومنه زيد أفضل من عمرو، لأنك تريد تفضيله على البعض ولا يعم، ولو كانت هنا للابتداء لاقتضى ذلك انتهاء ما بينهما[1].

المعنى الثالث : **التبيين**، أي: بيان الجنس نحو: قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[2] أي: الذي هو الأوثان.

وعلاقتها: أن يحسن جعل "الذي" مكانها، لأن المعنى : فاجتنبوا الرجس، الذي هو وثن. ومجيئها لبيان الجنس مشهور في كتب المعربين[3].

وهناك سؤال يتبادر إلى الذهن: في أي الاستعمالات السابقة تكون "مِن" حقيقية؟.

القول الأول : أن أصل معانيه ابتداء الغاية، وباقي المعاني راجع إليه، ومثال ذلك:معناه في التبعيض : أن ابتداء أخذك كان من المال، وقطع به بعض علماء اللغة، وقال: لا تنفك "من"عن ابتداء الغاية ، وإنما يعرف التبعيض وبيان الجنس بقرينه وهذا أولى من الاشتراك اللفظي والمجاز[4].

القول الثاني : أنها حقيقية في التبيين ورد الباقي إليه فإنه قدر مشترك بين الجميع فإن قولك : سرت من الدار إلى السوق بينت نبدأ السير وكذا الباقي وقال الرازي إنه الحق[5].

القول الثالثأن أصل وضعها للتبعيض رفعاً للاشتراك . قال الزركشي : وهو ضعيف لإطباق أئمة اللغة أنها لابتداء الغاية.

القول الرابع : نقله ابن السمعاني عن الفقهاء أنها للتبعيض والغاية جميعاً، وكل واحد في موضعه حقيقة، وأما قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[6][7].

المعنى الرابع : **التعليل** : نحو قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ﴾[1].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 292/2.
(2) سورة الحج: 30.
(3) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 310.
(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 292/2.
(5) ينظر: الزركشي، المرجع السابق: 292/2.
(6) سورة البقرة: 19.
(7) ينظر: الزركشي، المرجع السابق: 292/2.

المعنى الخامس : البدل : نحو قوله تعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ ﴾[2] أي: بدل الآخرة[3].

المعنى السادس : المجاوزة : فتكون بمعنى "عن" كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ﴾[4] أي: عن ذكر الله[5].

المعنى السابع : الانتهاءمثله ابن مالك بقوله قربت منه، فإنه مساوٍ لقولك : تقربت إليه، وقد أشار سيبويه إلى أن من معاني "من" الانتهاء، فقال: وتقول: رأيته من ذلك الموضع، تجعله غاية رؤيتك كما جعلته غاية حين أردت الابتداء، وتقول : رأيت الهلال من داري من خَلَلِ السحاب، فـ "من"الأولى لابتداء الغاية ،والثانية لا نتهاء الغاية[6].

المعنى الثامن : الاستعلاء : نحو قوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[7] أي: على قوم كذا، قال الأخفش، قال الرادي: والأحسن أن يضمن الفعل معنى فعل آخر، أي: معناها بالنصر من القوم[8].

المعنى التاسع : الفصل : نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[9] وعلامتها دخولها على ثاني المتضادينوقد تدخل على ثاني المتباينين من غير تضاد ، نحو: لا يعرف زيداً من عمرو[10].

---

(1) المرادي، الجنى الداني: 310.
(2) سورة التوبة: 38.
(3) المرادي، الجنى الداني: 310.
(4) سورة الزمر: 22.
(5) المرادي، الجنى الداني: 311.
(6) المرادي، المرجع السابق: 312.
(7) سورة الأنبياء: 313.
(8) المرادي، الجنى الداني: 313.
(9) سورة آل عمران: 179.
(10) المرادي، الجنى الداني: 314.

المعنى العاشر : أن تكون بمعنى "في" : ذكر ذلك بعضهم، في قوله تعالى: ﴿مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾[1] أي: في الأرض ولا حجة في ذلك، لاحتمال الآية غير هذا[2].

ويبدو أن الأرجح من ذلك أن يمثل بما جاء عن الشافعي في قوله تعالى : ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ﴾[3]، فمن هنا بمعنى "في" بديل قوله تعالى: "وهو مؤمن"[4].

المعنى الحادي عشر : أن تكون بمعنى "عند": نحو قوله تعالى: ﴿ لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾[5][6].

المعنى الثاني عشر وهي الزائدة لتوكيد الاستغراق ، وهي التي دخولها في الكلام كخروجها وهي الداخلة على الأسماء، الموضوعة للعموم ، وهي كل نكرة مختصة بالنفي، نحو ما قام من أحد فهي مزيدة هنا لمجرد التوكيد ، لأن "ما قام من أحد" و "ما قام أحد" سيان في إفهام العموم[7].

المعنى الثالث عشر وهي الزائدة لتفيد التنصيص على العموم ، وتسمى الزائدة لاستغراق الجنس وهي الداخلة على نكرة لا تختص بالنفي نحو : ما في الدار من رجل فهذه تفيد التنصيص على العموم ، لأن ما في الدار رجل " محتمل لنفي الجنس، على سبيل العموم ولنفي واحد من هذا الجنس دون ما فوق الواحد ولذلك يجوز أن يقال ما قام رجل بل رجلان . فلما زيدت "من" صار نصاً في العموم ولم يبقى فيه احتمال.

---

(1) سورة فاطر: 92.
(2) المرادي، الجنى الداني: 314.
(3) سورة النساء: 92.
(4) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 633/2.
(5) سورة آل عمران: 10.
(6) المرداوي، التحبير شرح التحرير : 633/2.
(7) المرادي، الجنى الداني: 316.

وقيل أنها في نحو : ما جاءني من رجل، زائدة، على حد زيادتها في: ما جاءني من أحد ، لأنك إذا قلت ما جاءني من رجل ، فإنما أدخلت "من" على النكرة، عند إرادة الاستغراق، فصار "رجل" لما أردت به الاستغراق مثل أحد"[1].

"ولم يثبت أكثر النحويين لـ"من" جميع هذه المعاني وتأولوا كثيرا من ذلك على التضمين، أو غيره. وقد ذهب المبرد ،وابن السراج ،والأخفش الأصغر، وطائفة من الحذاق ، والسهيلي، إلى أنها لا تكون إلا لابتداء الغاية، وأن سائر المعاني التي ذكروها راجع إلى هذا المعنى ؛ ألا ترى أن التبعيض من أشهر معانيها وهو راجع إلى ابتداء الغاية.

فإنك إذا قلت :أكلت من الرغيف إنما أوقعت الأكل على أول أجزائه ، فانفصل. فمآل معنى الكلام إلى ابتداء الغاية.

وإلى هذا مذهب الزمخشري ؛ قال في "مفصله" فـ"من" لابتداء الغاية ، كقولك:سرت من البصرة وكونها مبعضة في نحو :أخذت من الدراهم ، ومبينة في نحو قوله تعالى : ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[2]، ومزيدة في نحو: ما جاءني من أحد، راجع إلى هذا[3].

2.7.1 الواو

تأتي الواو في العربية لعدة معان إليك بيانها:

المعنى الأول : وهو العطف، ومدلوله مطلق الجمع، والواو هي أُم حروف العطف، وأولها ذكراً في بابه، وأكثرُ ما ترِدُ في استعمال العرب الفصحاء ترد عاطفة.

فإن عطفت بالواو فإنها تشرك بين (المعطوف والمعطوف عليه) في اثنين:

(1) المرادي، الجنى الداني: 317.
(2) سورة الحج: 30.
(3) المرادي، الجنى الداني: 315-316.

اللفظ: وهو الاسمين أو الفعلين، والرفع والنصب والخفض والجزم، فتتبع الثاني الأول في اسمين من ستة : في واحد من الاسمية والفعلية، وفي واحد من الرفع والنصب والخفض والجزم.

المعنى: الجمع بين الاثنين في نفي الفعل أو إثباته ، نحو: قام زيد وعمرو، ورأيت زيداً وعمرو، ولن يقوم زيدٌ ولا عمرو(1).

ولهذا المعنى للواو عدة أدلة منها:

ودليل ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ﴾(2) وهذا عطف الشيء على صاحبه، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ﴾(3) وهو عطف الشيء على سابقه، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ﴾(4) وهو عطف الشيء على لاحقه، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾(5).

وقد اجتمع هنا عطف الشيء على صاحبه وعطف الشيء على لاحقه وعطف هذا اللاحق على سابقه فهذه أحوال ثلاثة لا محالة منها،فعند قولك : (قام زيد وعمرو) احتمل المعاني الثلاثة ولا فرق وذهب ابن مالك إلى كونها للمعية راجح وللترتيب كثير ولعكسه قليل(6).

ودليل كون الواو لمطلق الجمع منالسنة قوله صلى الله عليه وسلم"لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان ،ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان"(7) فلو كانت للترتيب لساوت "ثم" ولما فرق بينها المصطفى صلوات الله وسلامه عليه(8).

---

(1) ينظر: المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني: 473.
(2) سورة العنكبوت: 15.
(3) سورة الحديد: 26.
(4) سورة الزمر: 65.
(5) سورة الأحزاب: 7.
(6) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: 408/2.
(7) مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الدعاء، باب جامع الدعاء.
(8) الزركشي: البحر المحيط: 254/2.

والإجماع: أيضاً على أن الواو لمطلق الجمع ، فنقل الفارسي والسهيلي وغيرهما إجماع أئمة العربية عليه، وقيل: نص سيبويه: عليه في سبعة عشر موضوعاً من كتابه[1].

والصواب أنه أحد قولي علماء المدرسة الكوفية والبصرية، والأفضل أن يقال إنه قول جمهور النحاة.

المعنى الثاني: الترتيب مطلقاً سواء في العطف بالمفردات أو الجمل . وهو قول بعض الأئمة. منهم قطرب وثعلب والفراء.

ودليل أصحاب هذا المعنى أن رجلاً قام عند رسول الله -صلى الله عليه وسلم - فقال: "من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى" فقال - عليه الصلاة والسلام -: "بئس الخطيب أنت هلا قلت من عصى الله ورسوله فقد غوى"[2].

واستدلوا كذلك بما أثر عن عمر رضي الله عنه أنه سمع شاعراً يقول:

عميرة ودع إنْ تجهزت غادياً كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً[3]

فقال عمر رضي الله عنه: لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك[4].

وحاصل ما سبق أن القول بمطلق الجمع يقرب من الصواب وذلك لقوة أدلته وصراحتها في الدلالة على مطلق الجمع، وأما أدلة القول بالترتيب فهي محمولة على التأدب والتعظيم والإجلال لا على أن المراد الدلالة على الترتيب.

وبعد عرضنا لآراء اللغويين في معنى الواو كان من المهم أن نعرض لما ذكره البلاغيون حول معاني الواو فقد تكلموا عن واو الحال وذكروا من أحوالها مع الواو فيما إذا كانت الجملة الحالية تشتمل على ضمير يعود إلى صاحب الحال فإن للواو فيها خمسة أحوال:

---

(1) الزركشي، المرجع السابق: 254/2.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه: 6/159 -160، عن عدي بن حاتم.

(3) هو بيت لسحيم عبد بني الحسحاس، الشعر الإسلامي، المتوفى مقتولاً في زمن عثمان بي عفان رضي الله عنه، أي: قبل سنة (35هـ) ينظر: فوات الوفيات (313/1) والإصابة: الترجمة رقم (3664).

(4) ينظر: المحصول: 369/1.

الحالة الأولى: امتناع الواو، وذلك إذا كانت الجملة الحالية فعلاً مضارعاً غير منفي، تقول: جاءني يبتسم.

الحالة الثانية: وجوب اقتران الجملة الحالية بالواو، وذلك إذا كانت الجملة اسمية، وكان المبتدأ فيها ضميراً لصاحب الحال، تقول: جاءني وهو ذاهل.

الحالة الثالثة: ترجيح وجود الواو : وذلك إذا كانت الجملة اسمية ليس المبتدأ فيها ضميراً تقول: جاءوا وسيوفهم على عواتقهم.

الحالة الرابعة: ترجيح ترك الواو : من محسنات ترك الواو أن تتقدم على الجملة أداة من الأدوات، كقول الفرزدق:

فقلت: عسى أن تبصريني كأنما بني حوالي الأسود الحوارد[1]

الحالة الخامسة: أن يتساوى الأمران، وذلك إذا كانت الحال جملة فعلية فعلها مضارع منفي أو فعل ماضٍ، ولا بد حينذاك من وجود (قد) ظاهرة أو مقدرة، ومثال المضارع بدون واو: كلمته لا أخشاه، ومثالها في الفعل الماضي :قوله تعالى : ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾[2] فقوله: "حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ" جملة حالية.

ومثال مجيء الواو في المضارع : أجوع ولا أرضى الذلَّ، أي : أجوع غير راض بالذل مهما بلغ مني الجوع مبلغه.

ومثال مجيء الواو في الماضي قولك: جئت وقد أجهدني السير.

وأما إذا كانت الجملة الحالية لا تشتمل على الضمير الذي يعود على صاحب الحال فلا بدَّ من الواو وذلك أنك لو حذفت الواو، لكان الكلام منفصلاً بعضه عن بعض مفكك الأجزاء.

ومثال ذلك قولك: جاءني والشمس طالعة، فلو حذفت الواو وقلت : جاءني خالد والشمس طالعة، فإن كلتا الجملتين بعيدة عن الأخرى فلا بد من رابط يربط بين صاحب الحال والحال قد يكون الواو وقد يكون الضمير[3].

(1) ديوان الفرزدق: 84.
(2) سورة النساء: 90.
(3) ينظر: فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها: 431.

3.7.1 الفـــاء

وتأتي في العربية لعدة معان:

المعنى الأول : إنها عاطفة، وتفيد معنى الترتيب والتعقيب.

فإذا قلت:قام زيد فعمر ، دلت على أن قيام عمرو بعد قيام زيد،بـلا مهلـة ، فشاركت "ثُمَّ"في إفادة الترتيب وفارقتها في أنها تفيد الاتصال ، و"ثُمَّ" تفيد الانفصال وهذا هو مذهب البصريين.

وأورد السلفي على هذا القول بأن الفاء للتعقيب ، قولك: دخلـت البصـرة فالكوفة فأحد الدخولين لم يَلِ الآخر ، وأجيب: بأنه بعد دخول البصـرة لـم يشـتغل بشيء غير أسباب دخول الكوفة.

وقال بعض النحويين تعقيب كل شيء بحسبه [1]، وهو الصحيح إذْ التعقيـب على الفور يتعذر في كثير من الأحيان وهو في كلام العرب يَرِدُ كثيراً.

وذهب الرازي في المحصول على أن التعقيب ،عليه إجماع اللغويين ، وهـو ضعيف إذْ أن من اللغويين من ذهب إلى كونه لمطلق الجمع كـ"الواو" ومنهم مـن ذهب إلى أنها عاطفة للمفصل على المجمل.

المعنى الثــاني : أن تكون جواباً لازماً للسببية، وفيها أيضاً الربط والترتيـب كما ذكر في العاطفة، لأن المعنى الذي انفردت به في هذا الموضـع الجوابيـة ، فتنصب بعدها من الأفعال المستقبلية بإضمار "أَنْ" وذلك إذا وقعت جوابـاً لعشـرة أمور وهي:

الأمر: ومثاله: قولك: لتكرمْ زيداً فيحسنْ إليك.

النهي: ومثاله: قولك: لا تدن من الأسد فيأكلك.

الاستفهام: ومثاله: قولك: هل يقوم زيد فأكرمُهُ.

التحضيض: ومثاله: قولك: هلا تكرم زيد فأكرمُهُ.

العرض: ومثاله: قولك:

التمني: ومثاله: قولك: ليت زيداً عندك فأكرمه.

الدعاء: ومثاله: قولك: الله يغفر لك فتدخل الجنة.

---

(1) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني: (61 -62).

النفي: ومثاله: قولك: ما زيد قائماً فتكرمَهُ.

فعل الشرط: ومثاله: قولك: لم تأتينا فتحدثنا.

فعل الجزاء: ومثاله: قولك: إنْ تقمْ أُحسنِ إليك فأعطيك درهماً.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفاء في المواضع العشرة السابقة تشترك في كونها تارة للعطف وحكم ما بعدها حكم ما قبلها وتارة حرف استئناف فتكو ن حرف ابتدأ وما بعدها مرفوع وتارة حرف نصب على الجواب بإضمار "أن"[1]، وهو ما أشرت إليه فيما سبق عند الكلام عن كون الفاء جواباً للسببية.

المعنى الثالث : أنها قد تأتي لغير الترتيب، وهو مذهب الفراء قال ابن هشام في المغني: (وقال الفراءأنها لا تفيد الترتيب مطلقاً وهذا مع قوله أن الواو ت فيد الترتيب - غريب، واحتج بقوله تعالى: ﴿أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾[2]، وأجيب: بأن المعنى أرَدْنا إهلاكها أو بأنها للترتيب الذكري[3].

وأشار المرادي في كتابه"الجنى الداني" فقال:"وذهب الفراء إلى أن ما بعد الفاء قد يكون سابقاً، إذا كان في الكلام ما يدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾[4] والبأس في الوجود واقع قبل الهلاك، وأجيب: بأن معنى الآية وكم من قرية أردنا إهلاكها، كقولك:"إذا أكلت فسم الله..."[5].

ونص الفراء في معاني القرآن في قوله تعالى"ثم دنى فتدلى""المعنى ثم تدلى فدنى ولكنه جائز إذا كان المعنى في الفعلين واحد أو كالواحد قدمت أيهما شئت فقلت: دنا فقرب أو قرب فدنا، وشتمني فأساء أو أساء فشتمني"[6].

والتحقيقأن ابن هشام قد وهم حين ف هم من كلام الفراء أنه يمنع مجيء الفاء للترتيب مطلقاً وإنما الفراء يمنعه في حال واحدة وهي إذا جاء الفعلان اللذا ن

(1) أنظر تفصيل ذلك في: المالقي، رصف المباني: (442-448)، والمرادي، الجنى الداني: (66-72).

(2) سورة الأعراف: 4.

(3) ابن هشام، مغني اللبيب: 183/1.

(4) سورة الأعراف: 4.

(5) المرادي، الجنى الداني: 62.

(6) الفراء، معاني القرآن، طبعة عالم الكتب، بيروت الطبعة الثالثة، سنة 1403:3/95.

أحدهما سبب للأخر ويؤولان لمعنى واحد وهو ما نقله عنه ابن عصفور في شرح جمل الزجاجي وظاهر كلامه في معاني القرآن[1].

ولذلك كان نقل المرادي أدق حين أ شار إلى أن الفراء قد ذهب إلى أن ما بعد الفاء قد يكون سابقاً لها ، ويبدو أن الفراء موافقاً للبصريين في كون الفاء تأتي للترتيب مطلقاً.تابع ابن هشام في قوله هذا المرداوي الحنبلي [2] والإمام الزركشي[3] وكثير ممن نقلوا عن ابن هشام فوقعوا فيما وقع به.

ونشير هنا إلى أن بعض ما سبق بيانه من المعاني في الفاء التي تكون لازمة للسببية كالأمر والنهي والاستفهام والتحضيض والعرض والتمني والدعاء قد أوسعه البلاغيون بحثاً وسيأتي الكلام على الأمر والنهي منه فيما بعد[4].

المعنى الرابع: أن الفاء لا تكون للتعقيب في الشرط والجزا ء وهو مذهب أبي الوليد الباجي والإمام القرطبي [5] وهذا المذهب انفرد به الأصوليون إذْ النحاة جمهورهم على كون دلالتها للتعقيب.

وقد نقل الإجماع على كونها للتعقيب والمخالف لهذا الإجماع نقضه من جهة كونه لمطلق الجمع لا غير أما القول بأنها لا دلالة لها على التعقيب من جهة الشرط والجزاء فهو قول لبعض الأصوليين فيما أعلم.

وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ﴾[6] كذلك لو أنك قلت: إذا دخلت مكة فاشتري لي عبداً فكل ذلك لا يقتضي التعقيب.

ويبدو أنه ضعيف إذ هو منقوض بما ذهب إليه جمهور النحاة من أن ترتيب كل شيء بحسبه فهو من جنس مالو قلت: ذهبت البصرة فالكوفة.

---

(1) أنظر: تحقيق الشيخ عبد الله الجبرين على التحبير شرح التحرير: 614/2.
(2) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 614/2.
(3) الزركشي، البحر محيط: 262/2.
(4) ينظر: ص120.
(5) الزركشي، المرجع السابق: 265/2.
(6) سورة طه: 61.

4.7.1 "أو"

حرف عطفومذهب جمهور النحاة أنها تُشرِكُ في الإعراب ، لا في المعنى لأنك إذا قلت قام زيدٌ أو عمرو فالفعل واقع من أحدهما وقال ابن مالك : إنها تُشرك في الإعراب والمعنى، لأن ما بعدها مشارك لما قبلها في المعنى الذي جيء بها لأجله، ألا ترى أن كل واحد منهما مشكوك في قيامه[1].

ويظهر أن اشتراكهما في الإعراب والمعنى أقرب ، لأن الإعراب فرع عن المعنى، وزيادة المبنى تقتضي زيادة في المعنى.

ولـ (أو) ثمانية معانٍ وهي:

المعنى الأول : الشك، نحو: قام زيد أو عمرو.

المعنى الثاني : الإبهام، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى﴾[2].

والفرق بينهما أن الشك من جهة المتكلم ، بمعنى: أن يحمله السامع على جهل المتكلم،وقد يجوز أن يكون المتكلم غير شاك ولكنه أبهم على السامع لغرض، بمعنى: أن الإبهام يكون من جهة السامع.

المعنى الثالث : التخيير، نحو: خُذْ ديناراً أو ثوباً.

المعنى الرابع : الإباحة، نحو: جالِس الحَسَنَ أو ابنَ سيرين.

)والفرق بين التخيير والإباحة أنَّ للمكلف المخاطب أن يجمع بين الشيئين في الإجابة وليس في ذلك في التخيير أن يفعل أحد الشيئين ويترك الآخر ، وإنْ تركهما معاً عوقب أو ذُمَّ وكذلك إنْ جمع بينهما . وإن دخلت " لا " الناهية امتنع فعل الجميع نحو قوله تعالى : ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾[3] وتظهر هذه الفائدة في الأحكام الشرعية)[4].

---

(1) المرادي، الجنى الداني، ص27.

(2) سورة سبأ: 24.

(3) سورة الإنسان: 24.

(4) ينظر: المالقي، رصف المباني: (ص210) بتصرف.

وذهب الزركشي إلى أن التخيير و الإباحة قسم واحد لأن حقيقة الإباحة هي التخيير وإنما امتنع الجمع بين الدينار والدرهم للقرينة العرفية لا لمدلول اللفظ[1].

المعنى الخامس: التقسيم، نحو: الكلمة اسم أو فعل أو حرف.

وأبدله ابن مالك: بالتفريق المجرديعني لمعنى من المعاني السابقة . ومثله بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾[2] قال: والتعبير عن هذا بالتفريق أولى من التعبير عنه بالتقسيم، لأن استعمال الواو فيما هو تقسيم أجود من استعمال "أو"[3].

المعنى السادس: الإضراب، نحو: قوله تعالى: ﴿وأرسلناه إلى مئة ألف أو يزيدون﴾[4] قال الفراء: "أو" هنا بمعنى "بل"[5].

المعنى السابع: معنى الواو، نحو قول الشاعر:

جاء الخلافة، أو كانت له قدراً[6]

أراد: وكانت. فأوقع "أو" مكان الواو، لأمن اللبس[7].

المعنى الثامن: معنى "ولا" ذكِرَ أنها تأتي بمعنى "أو" على الإطلاق وذهب بعضهم إلى أنها توافق "ولا" بعد النهي، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[8] وبعد النفي، كقوله تعالى: ﴿أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾[9].

وذهب المرادي إلى أن "أو" في قوله تعالى "أو كفوراً" هي التي كانت للإباحة فإن النهي إذا دخل للإباحة استوعب ما كان مباحاً باتفاق ، وإذا دخل في التخيير ففيه

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 280/2.
(2) سورة البقرة: 35.
(3) المرادي، الجنى الداني: 228.
(4) سورة الصافات: 147.
(5) المرادي، الجنى الداني: 229.
(6) هو قول مالك بن عمرو القضاعي، الكامل 429.
(7) المرادي، الجنى الداني: 230.
(8) سورة الإنسان: 24.
(9) سورة النور: 61.

خلافذهب السيرافي على أنه يستوعب الجميع كالنهي عن المباح ، وذهب ابن كيسان إلى أن يكون النهي عن كل واحد وأن يكون على الجميع[1].

5.7.1 "اللام"

حرف كثير المعاني والأقسام فاقت الأربعين معنى ، مما دعى بعض علماء العربية إلى إ فرادها بالتصنيف، فقد صنف فيها من اللغويين الإمام الهروي وأبو القاسم الزجاجي، وابن فارس اللغوي.

وذكر صاحب "كشف الظنون"أن لابن الأنباري مصنفاً فيها [2]، فكل ذلك يدل على سعة بابها واستوفاءه لحقها بعيد المنال بعض الشيء ، ولذلك فإني سأبذل بعض جهدي لاستدراك أهم معانيها مستقصياً ما كان إلى الدلالة أقرب ، مبتعداً عما كان عنها أبعد وإليك بيان بعض معانيها:

المعنى الأول: الاستحقاق، نحو: النار للكافرين، وقيل هو أصل معانيها.

المعنى الثاني: الاختصاص، نحو: الجنة للمؤمنين . وقيل: هو معناها العام الذي لا يفارقها.

وفرق الإمام القرافي ف ي كتابه "تنقيح الفصول"، بين الاستحقاق والاختصاص فقال:"إن الاستحقاق أخص فإن ضابطة ما شهدت به العادة ، كما شهدت للفرس بالسرج وللدار بالبابوقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة ، نحو هذا ابن يزيد، فإنه ليس من لوازم الإنسان أن يكون له ولد"[3].

ويؤكد صاحب (الجنى الداني)[4] إلى أن الاستحقاق نوع من أنواع الاختصاص أي أن من استحق شيئاً فقد حصل له به، نوع اختصاص.

(1) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 231.

(2) ينظر: تحقيق الشيخ عبد الله الجبرين على التحبير شرح التحرير: 650/ 2.

(3) ينظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول: 104.

(4) ينظر: المرادي: الجنى الداني: 96.

يفتقر إلى التخصيص بينما تفريق الإمام القرافي كان أوضح في دلالته على المعنى المراد، فالضابط فيه معلوم كما ذكر من كون العادة هي المحك الذي يتكئ عليه في التفريق بين المعنيين.

المعنى الثالث: التعليل، نحو: زرتك لشرفك.

المعنى الرابع: الملك، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1].

ويرى بعضهم أنه أصل معانيها ويبدو أن أصل معانيها الاختصاص والملك نوع من أنواع الاختصاص وهو أقوى أنواعه ، كما أن الاستحقاق نوع من أنواعه بالتفريق الآنف الذكر.

المعنى الخامس:شبه التحليل :كقوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً﴾[2].

المعنى السادس: التحليل، نحو قولك: وهبت لزيد ديناراً.

المعنى السابع: شبه الملك، نحو قولك: أرُومُ لك تدومُ لي.

المعنى الثامن:مطلق التوكيد:هي الداخلة التقوية عامل ضعيف بالتأخير . كقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾[3] فالأصل: تعبرون الرؤيا.

المعنى التاسع: أن تكون بمعنى "إلى"نحو قوله تعالى : ﴿سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾[4] أي إلى بلد.

المعنى العاشر: أن تكون بمعنى "على". كقوله تعالى: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ﴾[5] أي: على الأذقان.

المعنى الحادي عشر: بمعنى "عند"، أي الوقتية وما يجري مجراها ، كقولك: كتبته لخمس ليالي من كذا، أي: عند انقضائها.

---

(1) سورة آل عمران: 189.
(2) سورة النحل: 72.
(3) سورة يوسف: 43.
(4) سورة الأعراف: 57.
(5) سورة الإسراء: 109.

المعنى الثاني عشر: بمعنى "من" نحو قولك: سمعت له صراخاً، أي: منه[1].

يقول الإمام الزركشي:"واعلم أن مجيئها لهذه المعاني مذهب كوفي ، وأما حذاق البصريين فهي عندهم على بابها ثم يضمنون الفعل ما يصلح معها ويرون التجوز في الفعل أسهل من الحرف"[2].

وذهب المرادي إلى أن معنى اللام في الأصل الاختصاص فقال "والتحقيق أن معنى اللام، في الأصل، هو الاختصاص وهو معنى لا يفارقها ، وقد يصحبه معان أخر، وإذا تأملت سائر المعاني المذكورة وجدت أنها راجعة إلى الاختصاص.

وأنواع الاختصاص متعددة.ألا ترى أن من معانيها المشهورة التعليل قال : بعضهم:وهو راجع إلى معنى لاختصاص ،لأنك إذا قلت : جئتك للإكرام، دلت اللام على أن مجيئك مختص بالإكرام إذ كان الإكرام سببه ، دون غيره.فتأمل ذلك . والله أعلم"[3].

6.7.1 "الباء":

حرف مختص بالاسم، ملازم لجر ما بعده، ولها في العربية عدة معاني منها:

المعنى الأول: الإلصاق:وهو أن يضاف الفعل إلى الاسم فيلصق به ، بعد ما كان لا يضاف إليه لولا دخولها ، نحو:خضت الماء برجلي[4] وهو أصل معانيها ، ولم يذكر لها سيبويه غيره.

وقال إنما هي للإلصاق والاختلاط ،ثم قال : فما اتسع من هذا في كلام العرب فهذا أصله.

والإلصاق على قسمين:

حقيقي: نحو: أمسكت الحبل بيدي، قال: ابن جني: أي ألصقتها به.

---

(1) ينظر: المرادي، الجنى الداني: (95-109)، وابن هشام، مغنى اللبيب: (232-246) والزركشي، تشنيف المسامع: (274/1-278)، والمرداوي، التحبير شرح التحرير: (650/2-655).

(2) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 109.

(3) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع: 278/1.

(4) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 36/2.

مجازي: نحو: مررت بزيد ،قال الزمخشري : المعنى: التصق مروري بموضع يقرب منه(1).

وذهب قوم: إلى أن لها معاني غير الإلصاق.

المعنى الثاني : التعدية: وباء التعدية تسمى باء النقل، وهي التي تقوم مقام همزة التعدية، في إيصال الفاعل إلى المفعول به، كقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾(2) أي ذهب نورهم(3).

المعنى الثالث : الاستعانة: وهي الداخلة على آلة الفعل نحو : كتبت بالقلم أي: استعنت بالقلم في كتابتي ،هذا تعبير النحاة ، وذهب ابن مالك إلى التعبير بباء السببية وعلل ذلك بأنه آثر التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإن استعمال السببية فيها يجوز واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز(4).

المعنى الرابع : التعليل: قال ابن مالك : وهي التي تصلح غالباً في موضوعها اللام، كقوله تعالى : "فكلاً أخذنا بذنبه"(5) واحترز بقوله "غالباً" من قول العرب : غضبتُ لفلان، إذا غضبتَ من أجله وهو حي .وغضبتُ به ، إذا غضبت من أجله وهو ميت.

ولم يذكر أكثر النحويين باء التعليل ،استغناء بباء السببية ، لأن التعليل والسبب عندهم واحد ولذلك مثلوا باء السببية بهذه المُثُل التي مثل بها ابن مالك للتعليل(6).

وذهب قوم إلى ذكرها والتفريق بينها وبين التعليلية، بأن العلة موجبة لمعلولها بخلاف السبب لمسببه فهو كالإمارة عليها(7).

---

(1) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 36.
(2) سورة البقرة: 17.
(3) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 37.
(4) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 39.
(5) ينظر: المرادي، الجنى الداني: 40.
(6) سورة العنكبوت: 40.
(7) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 667/2.

المعنى الخامس: المصاحبة: ولها علامتان:

الأول: أن يحسن في موضوعها " مع ".

الثانية: أن يغني عنها وعن مصحوبها الحال.

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ﴾[1] أي مع الحق، أو مُحِقاً.

وقوله تعالى: ﴿يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ﴾[2] أي: مع سلام، أو مسلماً عليك. ولصلاحية وقوع الحال موقعها سماها كثير من النحويين باء الحال[3].

المعنى السادس: الظرفية: وعلامتها أن يحسن في موضعها " في " وتأتي على ثلاث معان:

الأول: بمعنى "في" للزمان:كقوله تعالى : ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ﴾[4].

الثانية: بمعنى "في" للمكان: كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ بِبَدْرٍ﴾[5].

الثالثة: بمعنى "في" للظرفية المجازية، نحو: بكلامك بهجة[6].

المعنى السابع: البدل:وعلامتها أن يحسن في موضعها البدل ، كقول بعض أصحابالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ثنائه وفيرواية بعد دعائه لهم عليه الصلاة والسلام: (ما يسرني أن لي بها حمر النعم)[7]. أي: بدلها[8].

---

(1) سورة النساء: 170.

(2) سورة هود: 48.

(3) المرادي، الجنى الداني: 40.

(4) سورة الصافات: 137 -138.

(5) سورة آل عمران: 123.

(6) المرادي، التحبير شرح الحرير: 667/2.

(7) أخرجه الإمام أحمد في "المسند" 103/1عن علي بن أبي طالب أنه قال : "فدعا لي بدعوات ما يسرني أن لي بها حمر النعم".

(8) المرادي، الجنى الداني: 41.

المعنى الثامن: المقابلة: هي الباء الداخلة على الأثمان والأعواض ، نحو: اشتريت الفرس بألف ودخولها غالباً على الثمن وربما دخلت على المثمن ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[1] ولم يقل لا تشتروا آياتي بثمن قليل.

ويتميز الثمن عن المثمن بدخول باء البدلية ، وقيل: إن كان فيها أحد النقدين فهو الثمن وإلا ما دخلته الباء[2].

وذهب بعض النحويين إلى القول بأن البدل والمقابلة هما مما يندرج تحت السبب واستدلوا أن التقدير بقولك: هذا مستحقٌ بذاك، أي بسببه[3].

المعنى التاسع : المجاوزة: وتأتي بمعنى " عن " ويكثر بعد السؤال، كقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾[4] وقليل بعد غيره، نحو: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ﴾[5] أي: عن الغمام[6].

المعنى العاشر : الاستعلاء: وتأتي بمعنى "على".كقوله تعالى : ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ﴾[7] أي: على دينار[8].

المعنى الحادي عشر : القسم: نحو: بالله لأفعلن. وهي أصل حروف القسم.

المعنى الثاني عشر : الغاية: نحو:قوله تعالى : ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾[9] أي: إلي[10].

---

(1) سورة البقرة: 41.
(2) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 668/2.
(3) المرادي، الجنى الداني: 41.
(4) سورة الفرقان: 59.
(5) سورة الفرقان: 25.
(6) المرادي، الجنى الداني: 42.
(7) سورة آل عمران: 75.
(8) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 669/2.
(9) سورة يوسف: 100.
(10) المرادي: الجنى الداني: 45.

المعنى الثالث عشر : التبعيض: وهذا المعنى اختلف فيه اللغويين والفقهاء من بعدهم من جهة ثبوته إلا أن المثبتين له قد أثبتوه مع الفعل المتعدي فقط ، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾[1] أي: منها.

وقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾[2] والمنكرون له قد أولوا ما استدل به على التضمين وآخرين منهم قد أولوه على أن التبعيض قد استفيد من القرائن لا من مدلول اللفظ.

المعنى الرابع عشر : هو الباء الزائدة – عند النحويين – وباء التوكيد – عند علماء الشريعة – ويطلق النحويون الزائدة على ثلاث أمور هي:

الأمر الأول على الحرف الذي دخوله كخروجه ، لأن النحويين جرت عادتهم أنْ يسموا الباء والكاف واللام زوائد، مثال ذلك: بزيد، كزيد، لزيد.

الأمر الثاني على ما يستقيم الكلام دونه كما في قوله تعالى : ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ﴾[3].

الأمر الثالث: ما يصل العامل إلى ما بعده ولا يمنعه من ذلك ، وإن كان معنى لا يصح الكلام دونه وذلك كـ "لا" في نحو قوله تعالى : ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[4] بنصب "تكون"[5].

والزائد الذي يندرج تحته الباء من هذه الإطلاقات هو الأول الثاني وتأتي الباء زائدة في ستة مواضع:

الموضع الأول: المبتدأ، نحو قولك: "بحسبك أن تقوم" أي: حسبك.

الموضع الثاني: الخبر، وزيادتها فيه على ضربين:

---

(1) سورة الإنسان: 6.
(2) سورة المائدة : 6.
(3) سورة آل عمران: 159.
(4) سورة المائدة: 71.
(5) ينظر: المالقي، رصف المباني: 220.

الضرب الأول: مقيسة: وهي في خبر "ما" الحجازية والتميمة، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[1] وفي خبر "ليس" كقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾[2].

الضرب الثاني: غير المقيسة وهي في مواضع كثيرة : على سبيل المثال كزيادتها بعد " هل " في قوله:

ألا هل أخو عيش لزيد بدائم[3]

الموضع الثالث: الفاعل: وزيادتها فيه:

واجبة: نحو: " أَحسِنْ بِزَيْدٍ ".

وغالبة: نحو قوله تعالى: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾[4].

والضروه: نحو قول الشاعر

ألم يأتيك والأنباء تنمي بما لاقت لبون بني زياد[5].

أي: ألم يأتيك خبر بما لاقت.

الموضوع الرابع: المفعول: نحو قوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾[6].

الموضع الخامس: النفس والعين : في باب التوكيد. يقال: جاء زيد بنفسه ، وبعينه. والأصل: جاء زيد نفسه وعينه.

الموضع السادس: الحال المنفية: لأنها شبيهة بالخبر، كقول الشاعر:

فما رجعت بخائبة ركاب حكيم بن المسيب منتهاها[7][8].

---

(1) سورة آل عمران: 182.
(2) سورة الزمر: 36.
(3) هو قول الفرزدق، ديوانه: 863.
(4) سورة النساء: 166.
(5) هو قيس بن زهير، وانظر: الخصائص: 333/1.
(6) سورة مريم: 25.
(7) هو للقحيف العقلي، انظر: المغني: 117.
(8) ينظر: المالقي، رصف المباني: 225-228، المرادي، الجنى الداني: 47-56، ابن هشام، المغني اللبيب : 123-129، المرداوي، التحبير شرح التحرير: 669/2.

7.7.1 "في"

ولها في العربية عدة معان:

المعنى الأول: الظرفيةوهي الأصل في بابها ،وهي إما حقيقة :نحو قوله تعالى : ﴿وَاذْكُرُوا اللّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾[1] وإما مجازية: نحو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[2].

المعنى الثاني: الاستعلاء: نحو قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[3].

المعنى الثالث: التعليل: نحو قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾[4].

المعنى الرابع: السببية: كقوله صلى الله عليه وسلم -: (ودخلت امرأة النار في هرة)[5]. أي بسبب هرة.

المعنى الخامس: المصاحبة: نحو كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾[6]. أي معهم مصاحبين لهم.

المعنى السادس: التوكيد: نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا﴾[7]. إذ الركـوب يستعمل بدون "في" فهي مزيدة توكيد عند الفقهاء والمفسرين[8]. عند النحاة زائدة[9].

المعنى السابع: التعويض:وهي الزائدة عوضاً عن أخرى محذوفة ، كقولك: رغبت فيمن رغبت أي رغبت فيمن رغبت فيه ، وأجازها ابن مالك وحده بالقيـاس على *فانظر بمن تثق* على حمله على ظاهره.

المعنى الثامن: بمعنى "الباء": كقول تعالى: ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾[10]. أي يكثركم به.

---

(1) سورة البقرة: 203.
(2) سورة البقرة: 179.
(3) سورة طه: 71.
(4) سورة يوسف: 32.
(5) أخرجه البخاري بهذا اللفظ، في باب وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، من كتاب بـدء الخلـق بـرقم : 3318.
(6) سورة الأعراف: 38.
(7) سورة هود: 41.
(8) المرداوي، الحبير شرح التحرير: 2/649.
(9) المرادي، الجنى الداني: 252.
(10) سورة الشورى: 11.

المعنى التاسع: بمعنى "إلى": كقوله تعالى: ﴿فَرَدُّوا أَيدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ﴾[1] أي: إليها غيظاً.

المعنى العاشر: بمعنى "من" كقول امرئ القيس:

وهل يعمن من كان أحدث عهده
ثلاثين شهراً، في ثلاثة أحوال؟[2]

أي: من ثلاثة أحوال[3].

8.1 الحقيقة

1.8.1 دلالة الحقيقة

قال ابن فارس:إنّ الحقيقة من قولنا :حَقَّ الشيء ،إذا وجب ، واشتقاقه من الشيء المحقّق وهو المُحْكَم، تقول: ثوب محقّق النَّسْج، أي مُحْكَمُه"[4]،وعرفها بأنها "الكلام الموضوع موضِعَه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير"[5].

وأقر الجرجاني أن الحقيقة هي الكلمة التيأريد بها ما وقعتْ له في وَضْع واضع، فقال:"هكلٌّ كلمة أريد بها ما وقعتْله في وَضْع واضع، وإن شئت قلت : في مُواضعة، وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره فهي حقيقة"[6].

وعرفها السكاكي بأنها :"هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في ا لوضع كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص فلفظ الأسد موضوع لـه

---

(1) سورة إبراهيم: 9.
(2) ديوانه: ص139.
(3) المرادي، الجنى الداني: 250-253 ابن هشام ، مغني اللبسب: 191-192، المرداوي، التحبير شرح الحرير: 2/648-649.
(4) ابن فارس، الصاحبي: 203.
(5) ابن فارس، المصدر السابق: 203.
(6) الجرجاني، أسرار البلاغة: 303.

بالتحقيق ولا تأويل فيه، ثم قال : ولك أن تقول الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص"[1].

وعرفها الخطيب القزويني بأنها :"الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب"[2].

وكان لعلماء الأصول دور كبير في حد الحقيقة فعرفها أبو الحسين البصري[3] بأنها "ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به"[4].

وعرفها الغزالي بأنها :"ما استعمل من الألفاظ وأريد به ما استعمل في موضعه"[5] واختار الرازي تعريف أبي الحسين البصري وقال عنه "أحسن ما قيل في حد الحقيقة ما ذكره أبو الحسين البصري وهو أن الحقيقة :"ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به " وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية"[6] ويؤكد ما قاله الرازي يحيى بن حمزة العلوي في كتاب (الطراز) معلقاً بعد أن ذكر تعريف أبو الحسين البصري :"إن أجمع تعريف في بيانها ما ذكره أبو الحسين البصري "[7]، ولقد نقل هذا التعريف الخطيب القزويني في كتابيه "التلخيص والإيضاح" ونقله شراحه أيضاً.

وبعد عرضنا لتعريفات الحقيقة عند أبرز علماء اللغة والبيان والأصول نجد أن تعريف الحقيقة في بدايته كان يخصص مفهوم الحقيقة في دلالة اللفظ على ما وضع له في أصل اللغة، وهذا التعريف ليس بجيد لأنه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في المجاز.

---

(1) السكاكي، مفتاح العلوم.
(2) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 250.
(3) وهو محمد بن علي بن الطيب أصولي شافعي متكلم من أئمة المعتزلة، له في الأصول كتاب المعتمد وهو مختصر لكتابه "شرح كتاب العهد أو العمد" للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه توفي (436هـ)، انظر: وفيات الأعيان 687/1، طبقات الأصوليين: 237/1.
(4) الرازي، المحصول: 286/1.
(5) الغزالي، المستصفى: 32/3.
(6) الرازي، المحصول: 286/1.
(7) يحيى العلوي، الطراز: 240/3.

وهذا ظاهر من تعريف ابن فارس والجرجاني والسكاكي، ومن تابعهم من الأصوليين ثم جاء بعد ذلك أبو الحسين البصري صاحب كتاب المعتمد في أصول الفقه فعرف الحقيقة وعمم مفهومها لتشمل دلالة اللفظ في الاصطلاح الذي به التخاطب أيضاً، فأدخل الحقيقة الشرعية والعرفية في التعريف.

وهذا ما استحسنه الرازي والعلوي والخطيب القزويني قد سار على نهجه في التلخيص والإيضاح، وكذلك من خلال ما سبق نستطيع القول بأن تعريف أبي الحسين البصري يشكل نقطة تحويل لمن جاء بعده في تعريف الحقيقة.

واتفق الأصوليون والبيانيون على تقسيم الحقيقة إلى لغوية وشرعية وعرفية خاصة أو عامة، لأن واضعها إن كان واضع اللغة فلغوية، وإن كان الشارع فشرعية وإلا فعرفية، والعرفية إن تعين صاحبها نسبت إليه، كقولنا كلامية ونحوية وإلا بقيت مطلقة.

مثال اللغوية لفظ أسد إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص، ومثال الشرعية لفظ صلاة إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في العبادة المخصوصة، ومثال العرفية الخاصة لفظ فعل إذا استعمله المخاطب بعرف النحو في الكلمة المخصوصة، ومثال العرف العام في ذي الأربع"[(1)].

وقد أشار الزركشي إلى قواعد مهمات في هذا التقسيم الآنف الذكر وهي أن الحقيقة اللغوية هي أصل الحقيقة الشرعية والعرفية، إذ العرف والشرع قد نقلا الحقيقة اللغوية من مدلولها اللغوي إلى المدلول الشرعي والعرفي.

ثم إن المقصود بالوضع في الحقيقة اللغوية ليس هو المقصود بالوضع في الحقيقة العرفية والشرعية، فإن الوضع في الحقيقة اللغوية هو تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع.

وأما الحقيقة الشرعية والعرفية فالمقصود بالوضع فيهما هو غلبة الاستعمال، فإنه لم ينقل عن الشارع أنه وضع لفظ (الصلاة) أو (الصوم) بإزاء معانيها الشرعية، بل غلب استعمال الشارع الحكيم لهذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني حيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، فأصبح المتبادر إلى الذهن هو المعنى الشرعي.

---

(1) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 252.

وكذلك الحال في الحقيقة العرفية، فإن أهل ذلك العرف لم يضعوا لفظ (قارورة) مثلاً للوعاء الزجاجي، بل أصبحت هذه اللفظة عرفاً بغلبة الاستعمال وكون المتبادر إلى الذهن ويسبق الفهم إليه هو هذا المعنى [(1)] فقامت غلبة الاستعمال مقام المواضعة في اللغة.

واهتم الأصوليون في مصنفاتهم بالعديد من مسائل الحقيقة ومن تلكم المسائل ما للحقيقة من علامات فرأوا أن من علاماتها تبادر الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة، كقولك: هذا فرس جميل لفرس يقف أمامك.

ومنها: العراء عن القرينة، بمعنى: أننا إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن معنى واحد بعبارتين، ويستعملون أحدهما : بقرينة دون الآخر، فيعلم أن اللفظ حقيقة في المستعمل بدون قرينة، لأنه ولولا استقرار أنفسهم على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصروا عليه[(2)].

وتناول الأصوليون الحقيقة الشرعية بالتقسيم من جهة إمكان وقوعها ف قسموها إلى أربعة أقسام : أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، كلفظ (الرحمن) للمولى جل وعلا، وأن يكون اللفظ والمعنى غير معلومين لهم، كأوائل السور (الم).

وأن اللفظ معلوم لهم والمعنى غير معلوم، كلفظ (الصلاة) أو (الصوم)، وأن يكون المعنى معلوماً لهم واللفظ غير معلوم[(3)].

ثم إن هذه الأقسام الممكنة هل هي واقعة في اللغة قال صفي الدين الهندي : "الأشبه وقوعها: أما **الأول** فهو كلفظ (الرحمن) لله عز وجل فإن هذا اللفظ كان معلوماً لهم، وأما **الثاني** فهو كأوائل السور عند من يجعلها أسماء لها أو للقرآن فإنها ما كانت معلومة لهم على هذا الترتيب، ولا القرآن ولا السور.

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 155/2.
(2) السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 823/3.
(3) السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 706/3، وينظر: الزركشي، البحر المحيط: 159/2.

وأما **الثالث** فذلك كلفظ الصلاة، والصوم، وأمثالهما، فإن هذه الألفاظ كانت معلومة لهم، ومستعملة عندهم في معانيها المعلومة، ومعا نيها الشرعية لم تكن معلومة لهم.

وأما **الرابع** فهو لفظ (الأب) فإنه قيل: إن هذه الكلمة لم تعرفها العرب ولذلك قال عمر رضي الله عنه لما نزل قوله تعالى : ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾[1]، هذه الفاكهة فما الأب؟ ومعناه معلوم لهم بدليل أن لها أسماً آخر عندهم وهو العشب[2].

ويبدو ألأصوليين قد اختلفوا في وقوع الحقيقة فذهبت طائفة منهم إلى وقوعها مطلقاً ورأوا أن نقل الشارع الحكيم هذه الألفاظ من الصلاة، والصوم، وغيرهما عن مسمياتها اللغوية، وابتدأ وضعها لهذه المعاني فليست حقائق لغوية ولا مجازات لغوية.

وأنكره القاضي أبو بكر الباقلاني مطلقاً، وزعم أن لفظ الصلاة، والصوم، وغيرهما من الشرع المستعمل في المعنى اللغوي، وهو الدعاء والإمساك لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أموراً أخر نحو : الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية، فهو منصرف بوضع الشرط لا بتغير الوضع.

وذهب الإمام الغزالي والرازي إلى التفصيل في هذه المسألة فأثبتوا من المنقولات الشرعية ما كان مجازاً لغوياً كما في الحقائق العرفية، دون ما ليس كذلك بل كان منقولاً عنها بالكلية[3].

ويقصدون بذلك أنه إذا كان النقل إلى الحقيقة الشرعية مجازاً لغوياً صح هذا النقل كالحقيقة العرفية فهي مجاز لغوي، أما إذا كان النقل إلى الحقيقة الشرعية ليس مجازاً لغوياً، أي: ترك وهجر المعنى اللغوي تركاً كلياً، فلا يصح هذا النقل فالصلاة مثلاً لم تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال بل استعملت في هذه المعاني لم بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة.

---

(1) سورة عبس: 31.
(2) السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 710/3.
(3) السبكي، المصدر السابق: 712/3.

فالدعاء جزء من الصلاة لاشتمالها بالمعنى الشرعي، ع لى الدعاء فكان إطلاقها على المعنى الشرعي من باب تسمية الشيء باسم بعضه، فهو مجاز لغوي اشتهر وصار بالاشتهار حقيقة شرعية.

وكذلك الصوم فإنه في اللغة الإمساك، وفي الشرع : اسم للإمساك عن الطعام والشراب مع انضمام أمور أخرى إليه، والحج في اللغة : القصد، وفي الشرع: اسم للمناسك المعروفة ومن جملتها القصد.

2.8.1 الحقيقة العرفية عند الأصوليين

اتفق الأصوليون على إمكان وقوع الحقيقة العرفية، وأما الوقوع فقد اتفقوا على وقوع الحقيقة العرفية الخاصة، وحجتهم استقراء كلام العرب ذوي العلوم والصناعات التي لا يعرفها إلا أهل اللغة، ك الجوهر والعرض والكون للمتكلمين، والرفع والنصب والجر للنحاة.

وأما الحقيقة العرفية العامة فقد اختلفوا في وقوعها فأنكرها بعضهم والأكثرون على وقوعها وذهب قوم إلى جواز وقوعها بشرط ألا يكون الاسم اللغوي يتعلق به حكم شرعي، فإن تعلق لم يجز نقله عن موضوعه الأصلي إ ى معنى آخر قطعاً، لأنه يرجع حينئذ إلى التكليف(1).

وللإمام الرازي مذهب آخر في هذه المسألة إذ يرى"أن تصرفات أهل العرف منحصرة في أمرين:

أحدهما: أن يشتهر المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة، ثم للمجاز وجهاتفها حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كإضافة تهم الحركة إلى الخمر وهي في الحقيقة مضافة إلى الشراب.

ومنها تسميتهم الشيء باسم شبيهه كتسميتهم حكاية كلام زيد بأنه كلام زيد، ومنها تسميتهم الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الأرض، وكتسميتهم المزادة بالرواية التي هي اسم الجمل الذي يحملها.

---

(1) الرازي، المحصول: 298/1، وينظر: الزركشي، البحر المحيط: 157/2.

وثانيها: تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فإنها مشتقة من الدبيب ثم أنها تختص ببعض البهائم، والملك مأخوذة من الأولوكة وهي الرسالة ثم اختص ببعض الرسل، والجن مأخوذة من الاجتنان ثم اختص ببعض من يستتر عن العيون.

فالتصرف الواقع على هذي ن الوجهين هو الذي ثبت من أهل العرف، أما على غير هذين الوجهين فلم يثبت عنهم فلا يجوز إثباته، والذي يدل على هذا القدر من التصرف أن علامات الحقيقة حاصلة في هذه الألفاظ عرفاً، فوجب كونها حقيقة فيه(1).

ومن الجدير بالإشارة هنا أن صاحبة المعجم المفصل في علوم البلا غة قد نقلت كلام الرازي بنصه وقالت : "ذكره السيوطي في كتابه (مفتاح العلوم) ويحيى العلوي في كتابه (الطراز) والقزويني في كتابيه (الإيضاح والتلخيص) والتفتازاني في كتابه (المطول)، وابن الزملكاني في كتابه (البرهان الكاشف) وهي مصنفات من جاء بعد الرازي ونقله من نقل عن الرازي.

وحاصل المذاهب السابقة أن الحقيقة العرفية العامة عند الأصوليين على ثلاثة أقسام: **الأول:** أن يوضع اللفظ لشيء في اللغة لكن لم يستعمل فيما لم يوضع له فيها فيستعمله العرف في غيره، ومثلوا لذلك بـ (عسى) فإنه وضع في اللغة للفعل الماضي إلا أنه لم يستعمل فيه قط إلا أنه استعمل في الإنشاء بوضع العرف.

والثاني: أن يوضع اللفظ لشيء في اللغة ويستعمل فيها، ثم يهجر، كلفظ (الغائط) للأرض المنخفضة ثم هجر هذا المعنى وأصبح يستعمل للعذرة.

والثالث: أن يوضع اللفظ لشيء في اللغة ويستعمل ثم يخصصه العرف ببعض مدلولات في اللغة ك لفظ (الدابة) كانت عامة بكل ما يدب على الأرض ثم خُصت بالحيوان ذي الأربع أرجل(2).

---

(1) ينظر: الرازي، المحصول: 1/296 -297.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 2/158.

9.1 المجاز

1.9.1 دلالة المجاز

قال ابن فارس :"وأمّا المجاز فمأخوذ من جاز، يجوز إذا استنّ ماضياً تقول : جاز بنا فلان ،وجازَ علينافارِس هذا هو الأصل ،ثم تقول يجوز أن تفعل كذا أي: ينفُذ ولا يرد ولا يمنع.

وتقول عندنا دراهم وَضَح وازنَة وأخرى تجوز جواز الوازنَة أي : إن هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازَها وجوازها لقربها منها فهذا تأويل قولنا : مجاز، أي إنّ الكلام الحقيقيّ يمضي لسننه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقُربه منه، إلاّ أنّ فيه من تشبيهٍ واستعارة وكفٍّ ما ليس في الأول"[(1)].

وأشار عبد القاهر الجرجاني في كتابه (أسرار البلاغة) إلى المجاز وعرّفه فقال:"أمّا المجاز فكلُّ كلمة أريد بها غيرُ ما وقعت له في وَضْع واضعها، لملاحظةٍ بين الثاني والأوّل، فهي مجاز".

وقال:"ومعنى الملاحظة هو أنها تستند في الجملة إلى غير هذا الذي تريده بها الآن، إلا أنّ هذا الاستنادَ يَقْوَى ويَضْعُف، بَيانُه ما مضى من أنّك إذا قلت: رأيت أسداً، تريد رجلاً شبيهاً بالأسد، لم يشتبه عليك الأمر في حاجة الثاني إلى الأول، إذ لا يُتصوَّر أن يقع الأسدُ للرجل على هذا المعنى الذي أردته على التشبيه على حدّ المبالغة، وإيهامِ أنّ معنى من الأسد حصل فيه إلا بعد أن تجعل كونَهُ اسماً للسبع إزاء عينيك، فهذا إسنادٌ تعلمه ضرورةً، ولو حاولتَ دَفْعَه عن وَهْمك حاولت محالاً"[(2)].

وعرفه السكاكي بأنه :"هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك النوع"[(3)].

---

(1) ابن فارس، الصاحبي: 203.

(2) الجرجاني، أسرار البلاغة: 305.

(3) السكاكي، مفتاح العلوم.

وعرفه يحيى بن حمزة العلوي في كتابه (الطراز) فقال: "ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقته بين الأول والثاني"[1]

وأشار إليه القزويني في كتابه (الإيضاح) فقال معرفا إياه بقوله: "المجاز مفرد ومركب، أما المفرد فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته"[2].

وأما الأصوليون فقد كانت لهم جهود في تعريفات المجاز وسعت مفهومه وقيدته بقيود حسان تمنع من دخول غيره فيه، فعرفها أبو الحسين البصري بأنها "ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به"[3]، وعرفها الغزالي في كتابه (المستصفى) بأنها "ما استعمله العرب في غير موضوعة"[4].

وتكلم على اصطلاح الأصوليين الآمدي في (الإحكام) فقال مبيناً له: "وهو مخصوص في اصطلاح الأصوليين بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة إلى غيرها وقبل النظر في تحديده يجب أن تعلم أن المجاز قد يكون لصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن الحقيقة العرفية والشرعية إلى غيرها.

كمالك الحقيقة منقسمة إلى وضعية وعرفية وشرعية، وعند هذا نقول من اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حد المجاز في اللغة الوضعية: "هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولا في اللغة لما بينهما من التعلق"، ومن لم يعتقد كونه وضعيا أبقى الحد بحاله وأبدل المتواضع عليه بالمستعمل.

وعلى هذافلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية، وإن أردت التحديد على وجه يعم الجميع أي المجاز اللغوي والشرعي والعرفي - قلت: "هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق"[5].

(1) يحيى العلوي، الطراز: 267/3.
(2) القزويني، الإيضاح: 252.
(3) الرازي، المحصول: 286/1.
(4) الغزالي، المستصفى: 32/3.
(5) الآمدي، الإحكام: 48/1.

واختار الرازي في (المحصول) تعريف أبي الحسينالبصري وقال عنه : أحسن ما قيل فيه أي المجازإلا أنه أضاف بعد تعريفه قيداً آخر فقال : "والمجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه و بين الأول، وهذا القيد الأخير لم يذكره أبو الحسين ولا منه فإنه لولا العلاقة لما كان مجازاً بل كان وضعا جديدا"[1].

وحاصل التعريفات السابقة أن الأصوليين كما كان لجهدهم أثر في تنظير مفهوم الحقيقة كذلك كان لهم أثر في تنظير مفهوم المجاز.

فابن فارس قد أجمل في تبيين مفهوم المجاز فوضح معناه من الناحية اللغوية ثم أدخل فيه كل ما احتمل وجوه التأويل فأصبح التشبيه والاستعارة في المجاز إلا أن من جاء بعده قد خصوا اسم المجاز بباب بعينه.

وجاء بعد ذلك من البيانيين عبد القاهر الجرجاني والسكاكي ومن وافقهم من الأصوليين كالغزالي وحدوه إلا أن تعريفاتهم يعتريها النقص فهم يدخلون الحقيقة الشرعية والعرفية في المجاز وهو غير جائز فالتعريف يجب أن يكون جامعاً لمفردات المعرف مانعاً من دخول غيره به.

ثم جاء بعد ذلك أبو الحسين البصري فحد المجاز بحد جامع لمفردات المجاز اللغوي والشرعي والعرفي ما نعاً من دخول غيره به، كالحقيقة الشرعية والعرفية واستحسنه من جاء بعده كالآمدي والرازي ووصفه بأنه أحسن ما قيل في المجاز وأضاف إليه قيد العلاقة.

ونقله عن أبي الحسين البصري من البيانيين بنصه يحيى العلوي في كتابه (الطراز) وبمعناه الخطيب القزويني في كتابيه (التلخيص والإيضاح) ونقله من بعده شراح التلخيص.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى مفهوم الأصل عند كل منهم فالبيانيون يقصدون بالأصل إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة مع وضوح الدلالة، وأما اللغويون فالأصل عندهم هو الحقيقة وذلك أن مقصد اللغوي هو دراسة ألفاظ العرب من حيث دلالاتها وطريقة نطقها والأصل عندهم يقصدون به أصل الوضع في اللغة.

(1) الرازي، المحصول: 286/1.

وأما الأصوليون فالأصل عندهم هو الحقيقة وذلك أن مقصد الأصولي هو استخراج الحكم الشرعي من النص الشرعي ويقصدون بالأصل الراجح في مدلول اللفظ حمله على حقيقته لا على مجازه[1].

2.9.1 أقسام المجاز

قسم البيانيون والأصوليون المجاز المفرد إلى لغوي وشرعي وعرفي، مثال اللغوي لفظ أسد إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في الرجل الشجاع [2]، والعلاقة هنا هي المشابهة في الجرأة والإقدام فكأن أهل اللغة لاعتبارهم النقل لهذه المناسبة، وضعوا الاسم الثاني للمجاز، فهو حقيقة لغو ية في الأسد مجازاً لغوياً في الرجل الشجاع.

ومثال الشرعي: الصلاة لمطلق الدعاء انتقالا من العبادة ذات الأركان المخصوصة إلى المعنى المضمن لها من السؤال بالفعل أو القول، فكأن الشارع لما رأى أن الصلاة تشتمل على الدعاء وضعه اسماً ثانيا لما كان بينه وبين المعنى اللغوي من العلاقة[3].

وانتقد بهاء الدين السبكي التمثيل للمجاز الشرعي بالدعاء وهو في الأصل حقيقة لغوية، وأشار إلى أن الأفضل من ذلك أن يمثل بمجاز ليس بحقيقة لغوية فقال:" إن القول بأن الصلاة ذات الأركان المخصوصة مثال للحقيقة الشرعية وأن الدعاء مثال للمجاز الشرعي فيه نظر.

والأفضل أن يمثل بمجاز شرعي ليس حقيقة لغوية كإطلاق الصلاة على الطواف في قوله صلى الله عليه وسلم :- (الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله قد أحل فيه الكلام)[4]، ويشهد لكونه مجازا شرعيا صحة الاستثناء وهو مثال حسن عزيز الوجود لأن الاستثناء عينه لذلك"[5].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 191/2.

(2) ينظر: القزويني، الإيضاح: 253.

(3) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 424/1.

(4) المستدرك على الصحيحين: 630/1، كتاب المناسك، برقم: 1686.

(5) السبكي، شروح التلخيص عروس الأفراح: 28/4.

والمجاز العرفي منه ما هو عام ومنه ما هو خاص، ومثال العام : الدابة لمطلق ما دب على الأرض، فهو حقيقة لغة مجازا عرفا، لأن حقيقة الدابة في العرف لذات الحافر ولمطلق ما دب مجازاً عند أهل ذلك العرف.

واعترض على هذا المثال بهاء الدين السبكي بقوله : إن القول بأن الد ابة ذات الأربع حقيقة عرفية عامة فيه نظر، فقد قال أصحابنا -أي الشافعية- في الوصية أن الدابة الخيل والبغال والحمير وقد أورد على جعل الدابة حقيقة منقولة أن الحقيقة المنقولة مخالفة للمنقول عنه.

فالحقيقة العرفية إن كانت إطلاق الدابة على ذات الأربع فذالك إطلاق حـ قيقة لغوية وإن كانت عدم تسمية غيرها والاقتصار عليها فذلك معنى لا لفظ والحقيقة العرفية لفظ والجواب أن موضوع الحقيقة العرفية ما دب بقيد كونه ذا أربع فهي مستعملة فيما وضع له بقيد ذي أربع فهي من باب إطلاق الكل على الجزء"[1].

والمجاز العرفي الخاص كـ (فعل) فهو إن استعمله المخاطب بعرف النحو في المعنى المخصوص وهو ما دل على معنى في نفسه واقترن بزمان، كان حقيقة عرفية نحوية وإن استعمله في الحدث الذي هو وصف قائم بالموصوف صار منه كالضرب أو غير صادر منه كالحمرة فهو مجاز عرفي خاص يستعمل فيه لعلاقة بينه وبين المعنى الذي وضع له في النحو[2].

واختلف هل الخصوص يطلق على أهل البلد إذا اختصر بنقل لفظ دون سائر البلدان أم لا؟، والأظهر أنه لا يسمى اللفظ بهذا الاختصاص خاصاً وذلك أن الدخول في جملة أهل بلد لا يتوقف على أمر متكلف يضبط أهلها ولأن الغالب انتشار عرفهم في الكثير المتقارب لعموم أهل البلدان[3].

(1) السبكي، المصدر السابق: 29/4.
(2) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 424/1.
(3) ينظر: المغربي، شروح التلخيص: 28/4.

3.9.1 المجاز المفرد والمركب بين الأصوليين والبلاغيين

قسم البلاغيون المجاز المفرد إلى قسمين : المجاز المفرد المرسل والاستعارة التحقيقية فالمجاز المفرد المرسل ما كانت علاقته غير المشابهة، وما كانت علاقته المشابهة الاستعارة التحقيقية.

وأما المجاز المركب فيقصد به البلاغيون المجاز في التركيب وإن لم يكن بين لفظي المسند والمسند إليه تجوز، وذلك بأن يسند الشيء إلى غير من هو له بضرب من التأويل بلا واسطة وضع.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾[2]، فكل من طرفي الإسناد حقيقة وإنما المجاز في إسناد الزيادة إلى الآيات والإضلال إلى الأصنام مع أن الفاعل لذلك كله هو الله سبحانه وتعالى.

فالمجاز هنا في إسناد الألفاظ بعضها إلى بعض لا في نفس مدلولات الألفاظ[3]ويقسم البلاغيون المجاز المركب إلى قسمين : الاستعارة المكنية والاستعارة التخييلية.

أما **الأولى**: فهي التي اختفى فيها المشبه واكتفي بذكر شيء من لوازمه دليلا عليه، وعرفها الجرجاني بقوله :"هو أن يؤخذ الاسم من حقيقته ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء إليه فيقال: هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له وجعل خليفة لاسمه ونائبا عنه به" ومثل لها بقول أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع[4]

فشبه المنية بالسبع في اغتيال النفوس وحذف المشبه به وهو السبع وأبقى شيئا من لوازمه وهي الأظفار التي لا يكمل الاغتيال إلا بها.

---

(1) سورة الأنفال: 2.

(2) سورة إبراهيم: 36.

(3) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 447/1.

(4) ديوان الهذليين: 18/1.

وأما الاستعارة التخييلية فتسمى الاستعارة الخيالية الوهمية واستعارة التخييل وهي "أن تستعيد لفظا دالا على حقيقة خيالية تقدرها في الوهم ثم تردفها بذكر المستعار له إيضاحا لها وتعريفا لحالها" كقول أرطأة بن سهية:

فقلت لها يا أم بيضاء إنني هريق شبابي واستشن أديمي

فقال (هريق شبابي) لما في الشباب من الرونق والطراوة التي هي كالماء ثم عقبه بقوله (اتشن أديمي) لأن الشن هو القربة اليابسة فكأن أديمه صار شنا هريق ماء شبابه فصحت له الاستعارة من كل وجه خصوصا الاستعارة التخييلية[(1)].

أما الأصوليون فقد تطرقوا إلى المجاز المفرد بقسميه : فالأصولي يبحث عن دلالة اللفظة المفردة من حيث هي بذاتها ويطلق الأصوليون مصطلح الاستعارة أحيانا على المجاز المفرد بقسميه المجاز المفرد المرسل والاستعارة التحقيقية وهو مصطلح خاص بهم.

وفي هذا يقول الإمام الدسوقي: "إن الاستعارة قسم من المجاز وقسميه للمرسل منه ولكن هذا اصطلاح البيانيين وأما الأصوليون فيطلقون الاستعارة على كل مجاز مفرد فلا تغفل عن تخالف المصطلحين كيلا تقع في العنت إذا رايت مجازا مرسلا أطلق عليه الاستعارة"[(2)].

وأماالمجاز المركب فلم يذكره الأصوليو ن في مصنفاتهم إلا تبعا وغالبيتهم قد أعرض عنه فليس هو من مقصدهم فمقصد الأصولي دراسة اللفظة المفردة وأما دراسة دلالات الألفاظ إذا أسند بعضها إلى بعض فهذا مما اهتم به البيانيون.

ويشير إلى ذلك الزركشي فيقول : "المجاز إما أَن يقع في مفردات الأَلفاظ أو في تركيبها،فالأَوّل كإطلاق الأَسد على الشجاع وهو الَّذي تكلم فيه الأُصولي ، ويسمى لغويا ولفظيا ، والثاني:حيث تكون المفردات حقائق ، إنما وقع التجوز باعتبار الإسناد، وهو الذي يتكلم البيانِيُّون فيه، ويسمى عقليا وحكميا[(3)].

---

(1) ينظر: عكاوي، المعجم المفصل: 98.
(2) الدسوقي: شروح التلخيص: 30/4.
(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 214/2.

وأشار الإمام الزركشي إلى الخلاف حول نظرية الوضع في المجاز فقيل هو كالحقيقة إلا أن الحقيقة بوضع أصلي والمجاز بوضع طارئ، وقيل ليس بموضوع بل الموضوع طريقة دون لفظه لأن في وضعهم الحقيقة كفاية عن وضع المجاز ولكنهم وضعوا الطريقة توسعة للناس في الكلام[1].

ويبدو أن الموضوع من المجاز هو نوع العلاقة، أي أن الأمر الذي يكون به الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي لا يكفي لتحقيق المجاز وجودها بل لا بد من اعتبار المتكلم لها ولذا صح إنشاء المجاز في كلام المولدين.

فإذا علمنا أن العرب استعملت لفظا في سبب معناه جاز لنا أن نستعمل لفظاً مغايرا في سبب معناه وذلك أن العرب قد اعتبرت نوع هذه العلاقة لا خصوص ذلك اللفظ[2]، فنستطيع القول إن العبرة بعموم العلاقة لا بخصوص اللفظ.

4.9.1 العلاقة والقرينة في المجاز

جاء في المعجم المفصل: "إن العلاقة في علم البيان العربي هي الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وقد تكون هذه العلاقة مشابهة كما هو الحال في الاستعارة الحقيقة وقد تكون غير مشابهة كما هو الحال في المجاز المرسل"[3]، وجاء عن القرينة أيضاً: "إنها في الكلام كل ما لا يدل على المقصود وهي إما لفظية وإما إحالية"[4].

ويشير الإمام الزركشي إلى أن المجاز يحتاج إلى العلاقة وإلى القرينة فالعلاقة هي المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل على هذا النوع من العلاقة، فأما القرينة فلا بد لِلمجاز من قرينة تمنع من إرادة الحقيقة عقلا أو حسًّا أو عادةً أو شرعًا، وهي إمّا خارجة عن المتكلم والكلام، فالمتكلم كقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ

---

(1) ينظر: الزركشي، المصدر السابق: 179/2.

(2) ينظر: الدسوقي، شروح التلخيص: 25/4.

(3) ينظر: عكاوي، المعجم المفصل: 606.

(4) ينظر: عكاوي، المصدر السابق: 620.

مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾[1]، فَاللَّه -تعَالَى- لا يأمر بالمعصية ، أو من الكـلام كقولـه تَعَالَى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ﴾[2].

فإنَّ السياق وهو قَوْلُهُ : ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا﴾[3]يُخرجه عـن أن يكـون للتخييـر ، ولا خلاف في أَنَّه لا بد من الْقَرِينة ، وإنما اختلفوا هل القرينة داخلة في مفهوم المجـاز، وهو رأي البيانيين أو شرط لصحته واعتباره، وهو رأي الأصوليين؟.

وأمَّا العلاقة فلا بد في التجوز من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي ، ولا يكفي مجرد الاشتراك في أمر ما، وإلا لجاز إطْلاق كل شيء على ما عداه، فجـنس العلاقة شرط بإجماع البيانيين والأُصوليّين، فإِذا رأيناهم أَطلقوا الشجاع على رجل لم يحتج إلى إطلاقهم بالنسبة إلى آخر.

ومحلُّ الخلاف إنَّما هو في الأنواع ، أي: إذا علمنا أنهم أطلقوا اسـم الـلازم على الملزوم يكفينا هذا في إطلا ق كلِّ لازم على ملزومه ، أو لا بُدَّ في كل صـورة من جزئيات إطلاق اللوازم على الملزومات من السماع عنهم في ذلك اللازم بعينـه واللزوم بعينه.

وهذا أقرب من قول بعضهم : إنَّ الخلاف إنما هو في أنّه هل يكتفى بالعلاقـة الَّتي نظر العرب إليها كإطلاق السبب على المسبب، ويزيد عليه المسبب على السبب أَو لا يتعدَّى علاقة السَّبب إلى علاقة أخرَى، وإن ساوتها ما لم تفعل العرب ذلك؟.

وَهنا وقع خلاف بين الأُصوليّين في أَنَّ المجاز هل يتوقـف علـى السـمع ويشترط فيه الوضع أَم لا ؟ فاختار ابن الحاجب وغيره الأَول، فهو يجـوز إطـلاق اللفظ بلعتبار ما كان ، وإن لم تستعمله العربلِاستعمالهم ما هو نظيـره أَو دونـه ، وذهب آخرون إلى عدم اشتراط السماع والوضع وذهب بعضهم إلى التوقف في هذه المسألة.

---

(1) سورة الإسراء: 64.

(2) سورة الكهف: 29.

(3) سورة الكهف: 29.

قال ابنُ الْحَاجِبِ فِي أَمَالِيهِ -وهو ممن يشترط الوضـــع فـــي العلاقـــة -: الإنْصاف أَنَّ المجاز إن كان باعتبار الأ لفاظ مفردة احتاج إلـــى النقـــل ، وإن كـــان باعتبار المعاني الحاصلة باعتبار تعدد الألفاظ مثل طلع فجر وعلا ، وشـــابت لمّـــة رأسه، وأشباهه، لم يحتج إلى النقل لما علم من استعمال العلماء من كل طائفة أمثال ذلكفي تصانيفهم وخَطَّهم ورسائلهم فظهر أن الخلاف مخصوص بالأنو اع، لا في جزئيات المجاز المشخصة، إنْ أوهمه كلام بعضهم.

فلا بدّ أَن تضع العربنوع التجوز بالكل إلى الجزء ، وبالسبب إلى المســـبب وغيرهما من الأنواع . وأما وضعها التعبير بهذا الكل المعين أو التجوز بهذا المسبب المعين إلى هذا السبب فلا يشترطه أحد قطعا ،ولم تـــزل الأدبـــاء فـــي الأعصـــار والأمصار يكتفون بمجرد العلاقة من غير فحص عن الوضع[1].

ويبدو أن ابن الحاجب وغيره من الأصوليين ي وافقون بهذا القول البيـــانيين إذ القول بأن العلاقة من وضع العرب قول مجمع عليه عنـــد أربـــاب البيـــان، وإنمـــا الخلاف فيه وقع بين الأصوليين ولقد أوصل الـ علاقات الإمام السبكي فـــي الإبهـــاج شرح المنهاج إلى ستا وثلاثين علاقة.

وأوصلها الإمام الزركشي في البحر المحيط إلى ثمان وثلاثين علاقـــة ونبـــه الإمام الزركشي[2] إلى أنه في الثلاثة عشر علاقة الأخيرة قد نقلها من أبي إســـحاق النهاوي من النحويين في "شرح الجمل" وأن الأصو ليين لم يشيروا إليها لأن المجاز فيها في التركيب لا الإفراد وعمل الأصولي هو البحث في اللفظ المفرد والبحث في التركيب هو عمل البياني كما تقدم.

5.9.1 علاقات المجاز المفرد

الأولى: إطلاق الجزء على الكل، كـــالعين فـــي الربيئـــة لكـــون الجارحـــة المخصوصة هي المقصود في كون الرجل ربيئة إذا ما عداها لا يغني شـــيئاً مـــع

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 193/2.
(2) ينظر: الزركشي، المصدر السابق: 213/2.

فقدها، فصارت كأنها الشخص كله وعليه قوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً﴾[1] أي صل، ونحوه قوله تعالى:"لا تقم فيه أبداً" أي لا تصل.

الثانية: إطلاق الكل على الجزء نحو قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾[2] أي أناملهم[3].

الثالثة: إطلاق السبب على المسبب كقولهم :أمطرت السماء نباتاً ، وعليه قولهم: كما تدين تدان، أي كما تفعل تجازى[4].

وللأصوليين إطلاق وتفصيل للسبب فيطلقون على هذه العلاقة إطلاق الْعِلَّة عَلَى الْمَعْلُولِ ويفصلون فيها تفصيلاً منطقياً فيقولون أن السبب على أربعة أقسام : قابلي: ويعبر عنه بالمادي، وصوري وفاعلي وغائي، وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة، كالسرير فإن مادته الخشب، وفاعله النجار وصورته الانسطاح، وغايته الاضطجاع عليه.

وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع وسمي **الرابع** وهو الغائي، سبباً، لأنه الباعث على ذلك فإنه إذا استحضر في ذهنه الاضطجاع على العمل.

وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل، ومعنى قولهم : العلة الغائية علة العلل الثلاث في الأذهان ومعلولة العلل الثلاث في الأعيان أي في الخارج[5].

وتفصيل الأقسام الأربعة كالآتي:

مثال تسميته الشيء باسم سببه القابلي ، قولهم:سال الوادي ، أي: الماء الذي في الوادي فعبروا عن الماء السائل بالوادي ، لأن الوادي سبب قابل له فأطلق اسم السبب على المسبب وانتقده المتأخرون من علماء الأصول وقالوا: إن المادي في

---

(1) سورة المزمل: 2.
(2) سورة البقرة: 19.
(3) القزويني، الإيضاح: 256.
(4) القزويني، المصدر السابق: 257.
(5) ينظر: الإسنوي، نهاية السول: 305/1.

اصطلاح المناطقة هو جنس ما هية الشيءوهو ههنا ليس كذلك، فإن الوادي ليس جزءا للماء فلا يكون سببا قابلا له[1].

مثال الثاني: هوتسمية الشيء باسم سببه الصوري ، كقولهم: هـــذه صـــورة الأمر والحال أي حقيقته.

ومثال الثالث: هوتسمية الشيء باسم سببه الفاعلي، كقولهم:نزل الســحاب ، أي: المطر، لكن فاعليته باعتبار العادة، كما تقول :أحرقت النار، وقــولهم للمطــر : سماء لأن السماء فاعل مجازي للمطر، بدليل قولهم: أمطرت السماء.

ومثال الرابع:هو تسمية الشيء باسم سببه الغائي ، كسميتهم العنب بالخمر ، والحديد خاتماً والعقد نكاحاً لأنه غايته[2].

رابعاً: تسمية المسبب باسم السبب كقولهم: رعينا الغيث، أي النبات الذي سببه الغيث، وعليه قوله عز وجل: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[3] سمى جزاء الاعتداء لأنه مسبب عن الاعتداء، وقوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوَأَخْبَارَكُمْ﴾[4] تجوز بالبلاء عن العرفان لأنه مسبب عنه، كأنه قيل ونعرف أخباركم[5].

خامساً:تسمية الشيء باسم ما كان عليه كقوله عــز وجــل : ﴿وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾[6] أي الذين كانوا يتامى، إذ لا يتم بعد البلوغ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا﴾[7] سماه مجرماً باعتبار ما كان عليه في الدنيا من الإجرام[8].

---

(1) ينظر: السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 768/3.
(2) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 396/1.
(3) سورة البقرة: 194.
(4) سورة محمد: 31.
(5) ينظر: القزويني، الإيضاح: 256.
(6) سورة النساء: 2.
(7) سورة طه: 74.
(8) ينظر: القزويني، الإيضاح: 258.

سادساً: تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كقوله تعالى : ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[1][2]، وكتسمية الدنيا بدار الفناء فالدنيا ولا بد ستفنى وتسميتها دار الفناء باعتبار ما تؤول إليه[3].

العلاقة السابعة: تسمية الحال باسم محله كقوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوَأَخْبَارَكُمْ﴾[4]، أي: أهل ناديه.

العلاقة الثامنة: تسمية المحل باسم الحال كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ﴾[5] أي في الجنة.

العلاقة التاسعة: تسمية الشيء باسم آلته كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[6] أي بلغة قومه، وقوله تعالى: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾[7] أي ذكراً جميلاً وثناء حسناً، وكذا غير ذلك مما بين معنى اللفظ وما هو موضوع له تعلق سوى التشبيه[8].

ومن خلال استقراء مصنفات البيانيين لم يذكروا سوى العلاقات السابقة والأصوليون اضطربوا في مصنفاتهم فذكر الآمدي خمسة أنواع للعلاقات لا تخرج عما ذكره البيانيون وقال عنه: "كل جهات التجوز لا تخرج عن هذا"[9]، وتبعه ابن الحاجب وابن مفلح في ذكرها.

---

(1) سورة يوسف: 36.

(2) القزويني، الإيضاح: 259.

(3) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 397/1.

(4) سورة العلق: 18.

(5) سورة آل عمران: 107.

(6) سورة إبراهيم: 4.

(7) سورة الشعراء: 84.

(8) القزويني، الإيضاح: 259.

(9) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 48/1.

وأوصلها الرازي إلى اثني عشر علاقة[1]، كما في المحصول، وأوصلها صفي الدين الهندي إلى أحد ى وثلاثين علاقة كما في الفائق في أصول الفقه، وأوصلها الإمام السبكي إلى ست وثلاثين علاقة كما في الإبهاج[2]، وأوصلها الإمام الزركشي إلى ثمان وثلاثين كما في البحر المحيط[3].

ويبدو أن الأصوليين وإن كانو ا قد أوصلوا أنواع العلاقات إلى ثمان وثلاثين نوعاً إلا أن معظم تلك العلاقات لا تخرج عما ذكره البيانيون في الغالب.

وقد بالغ الأصوليون في تفصيل النوع الواحد إلى أنواع كما فعل السبكي في التعليق، وخلطوا ما بين المجاز المركب الذي لا علاقة له في مجال بحثهم إذ هو من اختصاص البياني وحده وهو ما نبه إليه الإمام الزركشي وشدد النكير على من ساق الجميع مساقاً واحداً.

وهو ما تنبهت له في هذا البحث فجعلت علاقات المجاز المفرد في مبحث مستقل وعلاقات المجاز المركب في مبحث مستقل وتفصيل ما اهتم بذكره الأصوليون من علاقات المجاز المفرد كالآتي:

أولاً: المضادة، وهي تسمية الشيء باسم ضده مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[4] فأطلق على الجزاء سيئة مع أنه ليس بسيئةوقال الإمام الرازي: ويمكن جعل هذا من مجاز المشابهة، لأن جزاء السيئة يشبهها في كونها سيئة بالنسبة إلى من وصل إليه ذلك الجزاء وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[5] ومنه تسميتهم البرية المهلكة بالمفازة تفاؤلا[6].

وأدرج الخطيب القزويني هذه العلاقة تحت تسمية المسبب باسم السبب ولم يتطرق إليه كنوع مستقل.

---

(1) الرازي، المحصول: 1/323-327.
(2) ينظر: السبكي، الإبهاج: 3/781.
(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 2/213.
(4) سورة الشورى: 40.
(5) سورة البقرة: 194.
(6) ينظر: السبكي، الإبهاج: 3/773.

ثانياً: الاستعداد وهي تسمية الشيء المستعد لأمر باسم ذلك الأمر، كقولك: الكاتب على العارف بالكتابة عند عدم مباشرته لها، وكذلك الضارب غدا، والقادم غدا[1]، ويبدو أنها من باب تسمية الشيء باعتبار ما يؤول إليه.

ثالثاً: الزيادة وهو أن يكون الكلام ينتظم بإسقاط شيء منه فيحكم بزيادة ذلك الشيء، ومثاله قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2]، فإن الكاف زائدة والتقدير ليس كمثله شيء والدليل على أنها زائدة أنه لو لم تكن كذلك لكان التقدير ليس مثل مثله شيء إذ الكاف بمعنى مثل فيكون لله تعالى مثل وهو محال والغرض بالكلام نفيه[3].

رابعاً: النقصان أي المجاز بالنقصان في اللفظ مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[4] تقديره واسأل أهل القرية إذ القرية عبارة عن الأبنية وهي لا تسأل.

خامساً: التعلق، التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول أو اسم الفاعل ويدخل فيه أقسام:

أحدها: إطلاق اسم المصدر على المفعول كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾[5] أي مخلوق آخر ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾[6] أي مخلوق الله.

ثانيها: إطلاق المفعول على اسم المصدر ومنه قوله تعالى: ﴿بِأَييِّكُمُ الْمَفْتُونُ﴾[7] أي الفتنة، وهذا على رأي من يقدر المصدر، وأما من يقول الباء زائدة والتقدير: أيكم المفتون، فلا يصح له التمثيل له.

وثالثها: إطلاق المفعول على اسم الفاعل، كقوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[8] أي ساترا، وقوله تعالى:"وكان وعده مأتيا"، أي: آتيا.

---

(1) ينظر: السبكي، المصدر السابق: 779/3.
(2) سورة الشورى: 11.
(3) ينظر: السبكي، الإبهاج: 782/3.
(4) سورة يوسف: 82.
(5) سورة المؤمنون: 14.
(6) سورة لقمان: 11.
(7) سورة القلم: 6.
(8) سورة الحاقة: 21.

ورابعها: إطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم رجل عدل أي عادل[1].

وقد جعل الإمام السبكي في الإبهاج كل قسم من هذه الأقسام نوعاً من أنواع العلاقة ولا يخفى ما في هذا من التداخل والصحيح أن تجعل هذه الأقسام نوعاً واحداً وهو التعليق، وقد اقتصرت في أقسام التعليق على ذكر ما كان من علاقات المجاز المفرد أو ما كان من علاقات المجاز المركب فقد أرجأته إلى علاقات المجاز المركب.

سادساً: إطلاق اسم اللازم على الملزوم كالمس على الجماع.

سابعاً: إطلاق الملزوم على اسم اللازم، كقوله تعالى: ﴿أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ﴾[2] يتكلم أي: يدل والدلالة لازم من لوازم الكلام[3].

ثامناً: إطلاق المنكر وإرادة المعرف، كقوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرةً إن كان المراد بقرة معينة "[4]، وقد يقال إن المعرف جزئي للمنكر وإطلاق الكلي على الجزئي حقيقة لا مجاز[5].

تاسعاً: عكسه وهو إطلاق المعرف وإرادة المنكر، كقوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾[6] إن قلنا المأمور دخول أي باب كان، وقد يقال: إذا كان اللام فيه للجنس، كان المراد ذلك وكون اللام للجنس حقيقة[7].

عاشرا إطلاق الاسم المقيد على المطلق: كقول القاضي شريح[8]، أصبحت ونصف الناس عليّ غضبان "فإنه أراد بالنصف البعض المطلق لا المقيد بالتعديل والتسوية[9].

---

(1) ينظر: السبكي، الإبهاج: 3/791-792، الزركشي، البحر المحيط: 2/210.

(2) سورة الروم: 35.

(3) السبكي، الإبهاج: 3/793.

(4) السبكي، المصدر السابق: 3/794.

(5) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 1/415.

(6) سورة النساء: 154.

(7) المرداوي، التحبير شرح التحرير: 1/416.

(8) شريح بن قيس الكندي، من كبار التابعين ومن مشاهير القضاة ولي قضاء الكوفة لعمر ولكن فيها حوالي ستين سنة وتوفي سنة 87هـ ينظر: وفيات الأعيان.

(9) السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 3/795.

العلاقة الحادية عشر : إطلاق المطلق على المقيد ،كقوله تعالى : ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾[1]، عند من يقول المراد بها رقبة مؤمنة، وهذا غير إطلاق المنكر وإرادة المعرف لأن المطلق غير المنكر، نعم قد يقال: إن المطلق من حيث كونه جزء للمقيد مذكور فيما تقدم فهو من باب إطلاق الجزء على الكل.

العلاقة الثانية عشر : إطلاق النكرة وإرادة الجنس نحو قوله تعالى : ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾[2].

العلاقة الثالثة عشر : إطلاق المعرف باللام وإرادة الجنس، نحو: الرجل خير من المرأة والدينار خير من الدرهم[3].

العلاقة الخامسة عشرتسمية المبدل منه باسم البدل متسمية الأداء بالقضاء، في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ﴾[4]، أي أديتم[5].

6.9.1 علاقات المجاز المركب

أولا : الْقَلْبُ : كقولهم: خَرَقَ الثَّوْبُ الْمِسْمَارَ، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ﴾[6].

ثانيا : التّشبيه:كقوله تعالى : ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾[7].قال الإمام الزركشي : والحقّ: أن التشبيه حقيقة لا مجاز.

ثالثا : قلب التَّشْبِيهِ : كقوله: يَكُونُ مِزَاجُهَا عَسَلًا وَمَاءً[8].

---

(1) سورة المجادلة: 3.
(2) سورة الانفطار: 5.
(3) ينظر: السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 796/3.
(4) سورة النساء: 103.
(5) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 213/2.
(6) سورة القصص: 75.
(7) سورة النور: 39.
(8) البيت لحسان بن ثابت، ديوانه: 3، سيبويه، الكتاب: 23/1، المبرد، المقتضب: 92/4.

رابعا : الْكِنَايَةُ :كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾[1] وهو محل نزاع بين البيانيين هل الكناية حقيقة أم مجاز؟.

خامساً : التعليق بين اسم الفاعل والمصدر واسم المفعول، وهي على قسمين : الأول:إطلاق اسم الفاعل على المفعول : كقوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ﴾[2]، أي:مدفوق، وقوله تعالى : ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾[3]، **والثاني**: إطلاق اسم الفاعل على المصدر، كقولهم: (شعر شاعر) أي: شاعراً، و(قم قائما) أي: قياما.

وذكر التعليق السبكي [4]، والإسنوي[5]، والمرادي[6]، وذكروا أقسامه في مساق واحد ولم يفرقوا بين ما كان علاقة للمجاز المفرد وما كان للمركب مما سبب اللبس في بعض الأحيان.

خامسا : ورود المدح في صورة الذم وعكسه، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[7] وقالوا: أَشْعَرَهُ قَاتَلَهُ اللَّه ،وأخزاه اللَّه ما أفصحه ويمكن دخولها تحت مجاز المضادة تلميحا أو تهكما[8].

سادسا:الاستثناء المنقطع من غير الجنس وقد يقال : إنه بتأويله مدخوله تحت الجنس يكون من مجاز المشابهة[9].

سابعا : الاستثناء المنقطع من الجنس كقوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ﴾[10].

---

(1) سورة المائدة: 75.
(2) سورة الطارق: 6.
(3) سورة الحاقة: 21.
(4) ينظر : السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 793/3.
(5) ينظر : الإسنوي، نهاية السول: 312/1.
(6) ينظر : المرداوي، التحبير شرح التحرير: 403/1.
(7) سورة الدخان: 49.
(8) ينظر : الزركشي، البحر المحيط: 213/2 المرداوي، التحبير شرح التحرير: 417/1.
(9) ينظر : المرداوي، التحبير شرح التحرير: 417/1.
(10) سورة البقرة: 34.

ثامنا: ورود الأمر بصيغة الخبر وعكسه: كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ﴾[1] وقوله ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾[2] وقد يقال إن ذلك من المضادة أو المبالغة بتنزيله منزلة الذي استعمل فيه حقيقة يجب اعتقاده.

تاسعا: ورود الواجب أو المحال في صورة الممكن، كقوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ﴾[3]، وقد يقال: إنه لا يخرج عن إطلاق الملزوم على اللازم المتعدي الحقيقة[4].

الثالث عشر: التقدم والتأخر، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾[5] والغثاء ما احتمله السيل من الحشيش، والأحوى الشديد الخضرة من النعمة وذلك سابق في الوجود ويمكن أن يدعى أنه من التجاوز بما كان عليه.

الرابع عشر: إضافة الشيء إلى ما ليس له، كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[6]، وقد يدعى أن الإضافة بأدنى ملابسة فلم تخرج عن كونها حقيقة.

الخامس عشر: إيراد المعلوم مساق المجهول وربما يعبر عنها: تجاهل العارف، إلا أن هذا الإطلاق لا يصح في كلام الله جل وعلا لما فيه من سوء الأدب مع الله سبحانه وتعالى، كقوله تعالى حاكيًا عن الرسل: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[7].

والسبب الذي جعلني أفرد العلاقات في المجاز المركب بمبحث خاص أن البحث في هذه العلاقات البحث فيها والنظر إليها هو من عمل البيانيين وإن ذكرها الأصوليون في مصنفاتهم تبعا لا قصرا.

---

(1) سورة البقرة: 233.
(2) سورة مريم: 38.
(3) سورة الإسراء: 79.
(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 212/2 المرداوي، التحبير شرح التحرير: 418/1.
(5) سورة الأعلى: 4-5.
(6) سورة سبأ: 33.
(7) سورة سبأ: 24.

وقد شدد الإمام الزركشي [1] النكيرعلى من ساق جميع العلاقات مساقا واحدا دون تثبت ما كان علاقة في المجاز المفرد وما كان علاقة للمجاز المركب وقد بينت سابقا أن الأصوليين لا يبحثون في المجاز المركب وإنما محل بحثهم واختصاصهم هو المجاز المفرد.

وقد يحسن بنا أن نشير إلى أن اللغويين والبيانيين قد أجمعوا على أن المجاز واقع في اللغة، وأنه قسم الآخر للحقيقة بينما اضطربت آراء الأصوليين واختلفوا في هذه المسألة بين منكر ومثبت ومجوز لها في قسم ومنكر لها في آخر.

وحاصل مذاهبهم في المسألة أن منهم من ذهب إلى إنكاره مطلقاً وجزم بأن اللغة كلها حقيقة ومنهم من أنكره في القرآن وهذا القول ذهب إليه جملة من العلماء كشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وكثير من علماء الأصول المعاصرين.

ومنهم من ذهب إلى إنكاره في القرآن والحديث دون غيرهما ومنهم من فصل فما كان فيه حكم شرعي فلا يقع المجاز فيه وما لم يكن فيه حكم شرعي فهو واقع وهو مذهب ابن حزم الأندلسي، وأما جمهور الأصوليين وغالبيتهم فرأوا أن المجاز واقع في اللغة والقرآن والحديث فهو من لغة العرب.

فهذه خمسة مذاهب للأصوليين حكاها الإمام الزركشي عنهم [2]. ويبدو أن قول جمهور الأصوليين هو الأقرب إلى الصواب إذ هو الأصل الذي عليه علماء اللغة والبيان.

وأما الأقوال الأخرى فضعفها ظاهر إلا قول القائلين بإنكار المجاز في القرآن فله أدلة لها حظ من النظر ومع ذلك فنقول إنه قول مرجوح وأن الراجح أنه واقع في القرآن فقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[4]، وغير ذلك من الآيات مما يتعذر حملها على حقيقتها فليس من المعقول أن للجدار إرادة ومن غير المعقول أن يكون المراد سؤال مساكن وأرض القرية.

ولا يفوتنا أن نبين أن مسألة المجاز هل هو واقع في القرآن أم لا أنها من المسائل المعضلة بين علماء الأصول والشريعة فقد دار حولها نقاش في مصنفاتهم بل و أفردت لها

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 213/2.
(2) ينظر: الزركشي، المصدر السابق: 185/2.
(3) سورة الكهف: 77.
(4) سورة يوسف: 82.

المصنفات قديماً وحديثا وكتب فيها العديد من الرسائل الجامعية في عدد من الجامعات ولا يزال الخلاف فيها قائم.

ودرس الأصوليون في مصنفاتهم أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز فوجدوا أن من الأسباب : بلاغة لفظ المجاز وذلك أنه صالح للسجع والتجنيس وسائر أنواع البديع، ومنها : ثقل لفظ الحقيقة على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية فعدلوا عنه إلى النائبة والحادثة وغيرها.

ومنها : بشاعة اللفظ كالتعبير بالغائط عن الخارج، ومنها : جهل المتكلم والمخاطب بلفظ الحقيقة وكون المجاز أشهر من الحقيقة، ومنها أن يكون معلوما عند المتخاطبين ويقصد المتكلم إخفاءه عن غيرهما ومنها: كونه للتحقير وغير ذلك[1].

7.9.1 علاقة الحقيقة والمجاز بالأحكام الشرعية

يرى الأصوليون أن على الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً من النص والتبست عليه دلالة لفظ بين مفهومين أحدهما محمول على حقيقته والآخر على مجازه فإن عليه أن يقدم الحقيقة فالقاعدة عندهم أن (العبرة بالحقيقة لا بالمجاز) وعللوا ذلك بأن الحقيقة هي الأصل ولم يوجد ما يعارضها، فوجب العمل بها[2].

فإذا علمنا ذلك : نقول: إذا تَعَذَّر حمل اللفظ على حقيقته حمل على مجازه فإذا تعدَّدت وجوه المجاز، وكان بعضها أقرب إلى الحقيقة تعيَّن الحمل عليه.

قال ابن دقيق في "شرح الإلمام": هذا إذا كانت المجازات بينها تنافٍ في الحمل، فإن لم يكن ومنع من الحمل عليها مانع ، وأحدها أَقرب إلى الحقيقة تعيَّن الحمل على الأقرب منهما ، أَو يحمل عليهما جميعًا لتناوُل ذلك الوجه العام لها، وعدم المنافي يحتمل أن يحمل على الأقرب إلى الحقيقة ، ويحتمل أَن يحمل عليهما؛ لأن في الحمل على الأقرب محذور التخصيص مع إمكان التعميم ، بخلاف ما إذا تعدَّدَتْ وجوه المجاز، ووقع التَّنافي في الحمل، فإنه ليس فيه هذا المحذور.

(1) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 437/1.
(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 227/2.

ومثال ما إذا تعذر الحمل على الحقيقة وتعددتْ وجوه المجاز مع التنافي: ما إذا دخل على الحقيقة اللغوية وتعذر الحمل عليها كما في لا عمل إلا بنية مثلا ، فإنَّ الحقيقة متعذرة،واحتمل أن يقدر :لا صحَّة عمل واحتمل أَن يقدر لا كمال عمل فهذان وجهان من المجاز.

وفي الحمل على أحدهما منافاة للآخر ؛ لأنّا إذا قلنا: لا صحَّة لزم انتفاء الكمال، وَإِذا قلنا: لا كمال لم يلزم انتفاء الصِّحة ، والحمل على الصِّحة أقرب إلى انتفاء الحقيقة من الحمل على الكمال[1].

ويشير الزركشي بقوله :"ومن المرجحات عند تعذر الحقيقة وتعدد المجاز فيها ما تحقَّقت علاقته،فهو أَولى ممَّا لم تتحقق علاقته: مثاله: قوله عليه الصلاة والسلام:"الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا "[2]،فالحنفية حملوه على المتساويين ، وأطلَق عليهما بائعين باعتبار المستقبل.

والشَّافعية حملوه على من صدر منهما البيع باعتبار الماضي ، وكلّ منهما مجاز،لكن مجاز الشّافعيّة أولى لوجهين : **أحدهما**: أَنَّ العلاقة متحققة بخلاف إطلاق الفعل، وإرادة المستقبل، فإنه قد لا يتحقق صدور البيع.

الثَّاني:الاتِّفاق على مجازيَّته باعتبار المستقبل ، والاختلاف فيه باعتبار الماضي هل هو حقيقة أم لا ؟ فكان راجحًا بهذا الاعتبار[3].

(1) ينظر: الزركشي، المصدر السابق: 232/2.
(2) سنن أبي داود: كتاب الإجارة، باب في خيار المتبايعين، رقم الحديث: 3457.
(3) ينظر: التلمساني، مفتاح الأصول: 471، الزركشي، البحر المحيط: 233/2.

الفصل الثاني

الأمر والنهي

1.2 الأمر

1.1.2 دلالة الأمر

الأمر في اللغة :نقيض النهي[1]، وأفضل ما يعرف به الشيء نقيضه فيدرك السواد من البياض، والعلو من السفل، وقد قيل: (وبضدها تتبين الأشياء).

كما أشار ابن فارس إلى الأمر بقوله:"والأمر عند العرب: ماإذا لم يفعله المأمور به سمي المأمور به عاصيا ، ويكون بلفظ (افْعل) و(ليَفْعل) نحو قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[2]، ونحو قوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ﴾[3][4].

ولعل ابن فارس كان من أوائل الذين عقدوا بابا باسم (معاني الكلام) وذكر منها (الأمر والنهي)[5]وتناوله سيبويه بالدر اسة من ناحية نحوية في (الكتاب)، وعقد له باباً سماه (باب الأمر والنهي)[6].

وأماالبلاغيون فقد تناولو ا الأمر ضمن (باب الخبر والإنشاء) وأدخله السكاكي في علم المعاني حين قسم البلاغة إلى أقسامها الثلاثة : المعاني والبيان والبديع وجعل ا لأمر الباب الثالث من أبواب الطلب،وقال عنه : (والأمر في لغة العرب عبارة عن استعمالها أعني استعمال نحو (لينزل)(وانزل)(ونزال)(صه)على سبيل الاستعلاء)[7].

ومراد السكاكي بهذه الاستعمالات الصور التي يمكن أن يأتي في ظلالها الأمر من وجهة نظر نحوية ، إذ يقول (وإطباقأئمة اللغة على إ ضافتهم نحو : قم

---

(1) الخليل، العين: مادة: (أمر).

(2) سورة البقرة: 43.

(3) سورة المائدة: 47.

(4) ابن فارس، الصاحبي: 190.

(5) ينظر: ابن فارس، المصدر السابق: 190.

(6) ينظر: سيبويه، الكتاب: 137/1.

(7) السكاكي، مفتاح العلوم: 137.

وليقم إلى الأمر بقولهم صيغة الأمر ومثال الأمر ولام الأمر دون أن يقولوا صيغة الإباحة ولام الإباحة)[1] وقد تبع السكاكي من البلاغيين الخطيب القزويني في كتابيه (الإيضاح)[2] و(التلخيص) وشراح التلخيص أيضا وغيرهم.

وأما الأصوليون فقد عرفه القاضي أبو بكر الباقلاني: "بأنه القول المقتضى به الفعل من المأمور على وجه الطاعة "[3] وعلى نحو هذا التعريف عرفه الجويني[4] والغزالي[5].

وعرفه أبو الحسين البصري والآمدي بأنه: "طلب الفعل على جهة الاستعلاء"[6] وعرفه الرازي بأنه: "هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء"[7].

ومن خلال هذه التعريفات يتبين لنا أن الآمدي والرازي قد اختارا تعريف أبي الحسين البصري كما فعلا في الحقيقة والمجاز، وتبعاه بقيد الاستعلاء، وانتقد التعريفات السابقة بكونها عرفت الأمر بالمأمور والمأمور به ، وهما مشتقان من الأمر والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء محال[8].

وحاصل ما سبق من تعريفات اللغويين والبلاغيين والأصوليين نجد أن ابن فارس قد تكلم على الأمر بكلام عام يبين فيه حكم الأمر والمأمور به وصيغته في لغة العرب.

وأما البلاغيون فلم يتعرض الجرجاني للأمر في كتابيه (أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز) أما السكاكي فقد نقل تعريف الأصوليين وناقش مسائلهم في (مفتاح العلوم)[9] الأمر هل هو للفور أم لا؟ وعلاقات الأمر هل هي موضوعة أم

(1) السكاكي، المصدر السابق: 137.
(2) ينظر: القزويني، الإيضاح: 142.
(3) الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير: 5/3.
(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه: 63/1.
(5) الغزالي، المستصفى: 119/3.
(6) الآمدي، الإحكام: 172/1.
(7) الرازي، المحصول: 17/2.
(8) ينظر: الآمدي، الإحكام: 172/1، الرازي، المحصول: 16/2.
(9) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 137.

لا ؟ وغير ذلك وتابعه القزويني وأشار إلى هذا في كتابه "الإيضاح" فقال: "الأمر قالسكاكي حقه الفور لأنه الظاهر من الطلب والمتبادر إلى الفهم عند الأمر بشيء بعد الأمرخلافه إلى تغيير الأمر الأول دون الجمع وإرادة التراخي والحق خلافه لما تبين في أصول الفقه"[1].

2.1.2 صيغ الأمر

قال ابن فارس الأمر بلفظ (افعل)وليفعل نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ﴾[3][4]، وحكى العكبري في الإيضاح خلافاً بين النحاة في أصل فعل الأمر هل هو (افعل) أو (ليفعل) ؟.

فذهب قوم إلى أن الأصل (ليفعل)لأن الأمر معنى، والأصل في المعاني أن تستفاد من الحروف كالنهي وغيره ، وذهب الأكثرون إلى أن الأصل (افعل) لأنه يفيد المعنى بنفسه بلا واسطة بخلاف (ليفعل) فإنه يستفاد من اللام[5].

وصيغ الأمر: هي الألفاظ التي وضعها العرب للدلالة على طلب الفعل[6] وهي:

1 - فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[7] فالله سبحانه وتعالى قد طلب في هذه الآية الكريمة ثلاثة أفعال هي: إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والاعتصام بالله بصيغة فعل الأمر (اقيموا) و(آتوا) و(اعتصموا بالله).

---

(1) القزويني، الإيضاح: 143.
(2) سورة البقرة: 43.
(3) سورة المائدة: 47.
(4) ابن فارس، الصاحبي: 190.
(5) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 352/2.
(6) ينظر: الصاعدي، المطلق والمقيد: 95.
(7) سورة الحج: 78.

2-صيغة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر ، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1] فالله سبحانه وتعالى قد طلب في هذه الآية الكريمة فعلا هو (الصيام) بصيغة الفعل المضارع المقرون بـ ـ(لام الأمر) وهو قوله تعالى: (فليصمه) فإن: ليصم، فعل مضارع مجزوم واللام الداخلة عليه لام الأمر.

3 - الجملة الخبرية المقصود بها الطلب ، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ﴾[2] فجملة (والمطلقات يتربصن) جملة خبرية مكونه من مبتدأ ، وهو (المطلقات) وخبر هو (يتربصن).

وليس المقصود منها الإخبار بتربص المطلقات هذه المدة وإنما المقصود هو طلب التربص منهن هذه المدة، والتقدير: (ليتربص المطلقات ثلاثة قروء) وفي العدول عن صيغة الطلب الأصلية تأكيد إيقاع الفعل والحث عليه حتى أصبح بمنزلة الفعل الواقع المخبر عنه.

4 - صيغ المصدر النائب عن فعل ا لأمر، كقوله تعالى: ﴿فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾[3]، ففي هذه الآية طلب فعل هو ضرب الرقاب بالمصدر النائب عن فعل الأمر وهو (ضرب الرقاب)، والأصل: فإذا لقيتم الذين كفروا فاضربوا رقابهم.

5 - اسم فعل الأمر ، ويقصد به اسم بمعنى فعل الأمر مثل قول المؤذن : (حيّ على الصلاة) فإن المؤذن يقصد طلب فعل: هو الإقبال على الصلاة بواسطة اسم فعل الأمر (حيّ) لأن (حيّ) معناها: أقبل على الصلاة.

3.1.2 معاني الأمر

وترد صيغة الأمر (اِفعل) لمعاني عديدة ذكر جزءاً منها البلاغيون تحت اسم خروج الأمر على خلاف مقتضى الظاهر، وقد أطال الأصوليون في مصنفاتهم في

(1) سورة البقرة: 185.
(2) سورة البقرة: 228.
(3) سورة محمد: 4.

ذكر معانيها إلى أن أوصلوها إلى نيف وثلاثينمعنى كما سيأتي ، ومما ورد في مصنفات البلاغيين من معاني صيغ الأمر:

أحدها : الوجوب، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾[1] .

والثاني : الإباحة، نحو قولك في مقام الإذن: جالس الحسن أو ابن سيرين.

والثالث : التهديد، كقولك لعبد شتم مولاه وقد أدبه: أشتم مولاك ، وعليه قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[2] .

الرابع: التعجيز كقولك لمن يدعي أمراً تعتقد أنه ليس بوسعه فعله : افعله، وعليه قوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[3] .

الخامس: التسخير ، نحو قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[4] .

السادس: الإهانة، نحو قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[5] .

السابع: التسوية، نحو قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾[6] .

الثامن: التمني، كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي[7] .

التاسع: الدعاء، إذا استعملت في طلب الفعل على سبيل التضرع نحو قوله تعالى: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾[8] .

العاشر: الالتماس، إذا استعملت فيه على سبيل التلطف، كقولك: لمن يساويك في الرتبة افعل بدون الاستعلاء.

---

(1) سورة البقر ة: 43.
(2) سورة فصلت: 40.
(3) سورة البقرة: 23.
(4) سورة البقرة: 65.
(5) سورة الدخان: 49.
(6) سورة الطور: 16.
(7) ديوان امرئ القيس: 36، ابن هشام، أوضح المسالك: 86/4، ابن جني، سر صناعة الإعراب: 513/2.
(8) سورة نوح: 28.

الحادي عشر: الاحتقار، نحو قوله تعالى: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾[1][2].

هذا جملة ما ذكره البلاغيون في مصنفاتهم حول المعاني المجازية للأمر وعند الأصوليين معاني أخرى للأمر استخرجوها من القرآن والسنة، وبيانها كالآتي:

أحدها: الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[3].

الثاني: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[4].

الثالث: التأديب، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾[5]، وقيل هو الندب[6] وأشار الزركشي إلى أنه أخص من الندب ، فإن التأديب يختص بإصلاح الأخلاق، وكل تأديب ندب من غير عكس[7].

الرابع: الامتنان، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾[8].

الخامس: الإكرام، كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾[9].

السادس: الوعيد ويسمى التهديد[10]، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[11] بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾[12].

السابع: الإنذار، كقوله تعالى: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا﴾[13] والفرق بينه وبين التهديد من وجهين:

---

(1) سورة يونس: 80.
(2) ينظر: القزويني، الإيضاح: 143، السكاكي، مفتاح العلوم: 138.
(3) سورة النور: 33.
(4) سورة الطلاق: 2.
(5) سورة المؤمنون:51.
(6) ينظر: الآمدي، الإحكام: 175/1.
(7) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 357/2.
(8) سورة البقرة : 172.
(9) سورة الحجر: 46.
(10) الآمدي، الإحكام: 175/1.
(11) سورة فصلت: 40.
(12) سورة إبراهيم: 30.
(13) سورة الحجر: 3.

الأول:نلالإ يجب أن يكون مقرونا بالوعيد كالآيـة السابقة، والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقروناً به وقد لا يكون.

والثاني:أن الفعل الـ مهدد عليه يكون ظاهره التحريم والبطلان وفي الإنذار قد يكون كذلك وقد لا يكون[1].

الثامن: الوعد، كقوله تعالى: ﴿وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِالَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾[2].

التاسع: السخرية، كقوله تعالى: ﴿ كُونُواْ قِرَدَةًخَاسِئِينَ﴾[3] وقد وقع في عبارة البعض التسخير[4] والصواب ما ذكرنا، وذلك أن السخرية والهزء كقوله تعالى: ﴿ إِن تَسْخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾[5]، وأما التسخير فهو نعمة وإكرام،كقوله تعالى : ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾[6].

العاشر: التكوين، كقوله تعالى ﴿ كُن فَيَكُونُ﴾[7].

الحادي عشر: الاحتياط، ومثالقوله صلى الله عليه وسلم : (إذا قام أحدكم من الن وم فلا يغمسيده في الإناء حتى يغسل ها ثلاث)[8]بدليل قوله : (فإنه لا يدري أين باتت يده) أي: فلعل يده لاقت نجاسة من بدنه لم يعلمها فليغسلها قبل إدخالها لئلا يفسد الماء.

الثاني عشر: الاعتبار والتنبيه، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[9].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 358/2.

(2) سورة فصلت: 30.

(3) سورة البقرة: 65.

(4) ينظر: الآمدي، الإحكام: 175/1.

(5) سورة هود: 38.

(6) سورة إبراهيم: 33.

(7) سورة يس: 82.

(8) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، رقم الحديث: 416.

(9) سورة الأعراف: 185.

الثالث عشر: التحسير والتلهيف ذكره ابن فارس ومثل له بقوله تعـالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾[1].

الرابع عشر: التصبير، كقوله تعالى: ﴿لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا﴾[2].

الخامس عشر: الخبر، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلاً وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا﴾[3].

السادس عشر: التحكيم والتفويض، كقوله تعالى ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾[4] وسماه ابـن فارس التسليم.

السابع عشر: التعجب، كقوله تعالى: ﴿قُل كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾[5] ومثل لـه ابـن فارس بقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾[6].

الثامن عشر: بمعنى التكذيب كقوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[7].

التاسع عشر: المشورة كقوله تعالى : ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾[8] والفرق بينه وبين المسـألة : أن السؤال يقع محل الحاجة إلى ما يسأل والمشورة تقع مقوية للعزم[9].

العشرون: قرب المنزلة، كقوله تعالى: ﴿ادْخُلُواْ الْجَنَّةَ﴾[10].

الحادي والعشرون: التحذير والإخبار عما يؤول إليه أمرهم، كقوله تعالى: ﴿فَقَالَ تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ﴾[11].

---

(1) سورة آل عمران: 19.
(2) سورة التوبة: 40.
(3) سورة التوبة: 82.
(4) سورة طه: 72.
(5) سورة الإسراء: 50.
(6) سورة مريم: 38.
(7) سورة يوسف: 38.
(8) سورة الصافات: 102.
(9) الزركشي، البحر المحيط: 362/2.
(10) سورة الأعراف: 49.
(11) سورة هود: 65.

الثاني والعشرون: إرادة الأمثال كقوله صلى الله عليه وسلم: (كن عبد الله المقتـول ولا تكن عبد الله القاتل)[1]، فإنه لم يقصد الأمر بأن يقتل، وإنما القصد به الاستسلام وعدم ملابسة الفتن.

الثالث والعشرون: التخيير، كقوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[2] وأشار الإمام الغزالي إلى أن "هذه الأوجه عدها الأصوليون شغفا منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإن قوله صلى الله عليه وسلم (كل مما يليك)[3]، جعل للتأديب، وهو داخل في الندب، والآداب مندوب إليها وقوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُواْ﴾[4] للإنذار قريب من قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[5] الذي هو للتهديد"[6].

ومن الجدير بالإشارة هنا أن كثيرا من المعاني التي ذكرها علماء الأصول في وجوه استعمال الأمر لها من اللغة العربية شواهد في كلام العرب وأشعارهم.

وفي تبين ذلك قول ابن فارس :" فأما المعاني التي يحتملها لفظ الأمر فأن يكون أمرا والمعنى مسألة، نحو قولك: (اللهم اغفر لي):

قال ما مسّها من نقب ولا وبر اغفر له اللهم إن كان فجر

ويكون أمرا والمعنى وعيد، نحو قوله جل ثناؤه: ﴿فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[7] ومثله جل ثناؤه ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾[8] ومنه قول (عبيد):

حَتّى سَقَيناهُم بِكَأسٍ مُرَّةٍ فيها المُثَمَّلُ ناقِعاً فَلْيَشرَبوا[9]

ومن الوعيد، قوله: اروا عليه وأرضوا بي رحالكم، واستمعوا يا بني ميثاء إنشادي:

ما ظَنُّكم بِبَني مَيثاءَ أَن فَزِعوا لَيلاً وَشَدَّ عَلَيهِم حَيَّةُ الوادي[10]

---

(1) مسند أحمد، مسند البصريين، رقم الحديث: 20154.
(2) سورة المائدة: 42.
(3) صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، رقم الحديث: 4957.
(4) سورة هود: 65.
(5) سورة فصلت: 40.
(6) ينظر: الغزالي، المستصفى: 131/3.
(7) سورة النحل: 55.
(8) سورة فصلت: 40.
(9) ديوان عبيد: 50.
(10) ديوان جرير: 236.

وقدجاء في الحديث إذا لم تستحي فاصنع ما شئت [1]، أي أن الله جل ثناؤه مجازيك،

قال الشاعر:

إذا لَم تَخشَ عاقِبَةَ اللَيالي   ولَم تَستَحي فَافعَل ما تَشاءُ[2]

ويكون اللفظ أمرا والمعنى تسليم، نحو قوله جل ثناؤه: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾[3]، ويكون أمرا والمعنى تكوين، نحو قوله جل ثناؤه: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[4]،وهذا لا يجوز أن يكون إلا من الله جل ثناؤه، ويكون أمرا وهو ندب، نحو قوله جل ثناؤه: ﴿فانتشروا في الأرض﴾[5]،ومثله: فقلت لراعيها انتشر وتقبل، ويكون أمرا وهو تعجيز، نحو قوله جل ثناؤه: ﴿فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾[6]. ومثله:

خَلِّ الطَريقَ لِمَن يَبني المَنارَ بِهِ   وَابرُز بِبَرزَةَ حَيثُ اِضطَرَّكَ القَدَرُ[7]

ويكون أمرا وهو تعجب، نحو قوله جل ثناؤه: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ﴾[8] قال: أحسن بها خله لو أنها صدقت....... موعودها ولو أن النصح مقبول، ويكون أمرا وهو تمن، تقول لشخص تراه: (كن فلانا)، ويكون أمرا وهو واجب في أمر الله جل ثناؤه: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾[9] ويكون اللفظ أمرا والمعنى تلهيف وتحسير كقول القائل: (مت بغيظك)، و(مت بدائك)، وفي كتاب الله جل ثناؤه: ﴿قُلْ مُوتُواْ بِغَيْظِكُمْ﴾[10] ثم قال جرير:

---

(1) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، رقم الحديث: 3225.
(2) ديوان أبي تمام: 26.
(3) سورة طه: 65.
(4) سورة البقرة: 65.
(5) سورة الجمعة: 10.
(6) سورة الرحمن: 33.
(7) ديوان جرير: 95.
(8) سورة مريم: 38.
(9) سورة البقرة: 43.
(10) سورة آل عمران: 119.

موتوا من الغيظ غما في جزيرتكم   لن تقطعوا بطن واد دونه مضر[1]

ويكون أمرا والمعنيخبر كقوله جل ثناؤه : ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً ﴾[2] والمعنى: إنهم سيضحكون قليلا ويبكون كثيرا[3]

5.1.2 دلالة الأمر إذا تجردت عن القرائن

اتفق اللغويون والبلاغيون على أن دلالة الأمر إذا تجردت عن القرائن أنها للوجوب واختلف الأصوليون فذهب جمهورهم مذهب اللغويين وقالوا إنه حقيقة في الوجوب مجازا فيما سواه من المعاني.

ومنهم من قال : إنه حقيقة في الندب مجازاً فيما سواه، وآخرون توقفوا في حقيقة الأمر ورأوا أن الأمر ما دام يستعمل في معان كثيرة بعضها على الحقيقة وبعضها على المجاز، فعند الإطلاق يكون الأمر محتملا للكثير من المعاني ولذلك هم يتوقفون حتى يأتي البيان.

واستدل جمهور الأصوليين على أن دلالة الأمر إذا تجرد عن القرائن للوجوب بأصلالوضع في اللغة فأهل اللغة ي صفون من خالف الأمر بأنه عاص، وفي ذلك يقول ابن فارس: "الأمر عند العرب ما إذا لم يفعله المأمور به سمي عاصيا".

وقال في مسألة الوجوب": فإن قال قائل: فما حال الأمر في وجوبه وغير وجوبه قيل له: أما العرب فلم يحفظ عنهم في ذلك شيء، غير أن العادة جارية بأن من أمر خادمة بسقية ماء فلم يفعل: أن خادمه عاص وان الآمر معصي"[4].

والعصيان اسم ذم ، وذلك في غير الواجب ممتنع وتقدم أن السيد إذا أمر عبده بأمر فخالفه، حسن الحكم من أهل اللغة بأنه مستحق للذم والعقاب ولولا أن الأمر للوجوب لما كان كذلك[5].

---

(1) ديوان جرير.

(2) سورة التوبة: 82.

(3) ابن فارس، الصاحبي: 190 -193.

(4) ابن فارس، الصاحبي: 190.

(5) الآمدي، الإحكام: 183/1.

ومن خلال نظري في المعاجم وجدت أن علماء اللغة يعرفون الأمر بأنـه ضـد النهي، والنهي يقتضي الامتناع عن الفعل جزما ، فالأمر يجب أن يكون مقتضـيا للفعـل ومانعا من الترك جزما.

وأما البلاغيون فقد أشار السكاكي في كتابه"مفتاح العلوم" إلـى هـذا المعنـى إذ يقول:"ولا شبهة في أن طلب المتصور على سبيل الاستعلاء يورث إيجاب الإتيـان بـه على المطلوب منه ثم إنكان الاستعلاء ممن هو أعلى رتبه من المأمور به استتبع إيجابه وجوب الفعلبحسب جهات مختلفة و إلا لم يستتبعه فإذا صادفت هذه الاستعمال بالشـرط المذكور أفادت الوجوب وإلا لم تفد غير الطلب"[1].

وما سبق هو مفهوم كلام الخطيب القزويني أيضا في كتابه الإيضـاح[2] ويؤكـده أيضاً فهم السكاكي والخطيبالقزويني وسعد الدين التفتازاني إذ يقول التفتازاني:"والأمر حقيقة لغوية في الإ يجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل و إرادته جزما وحقيقة شرعية فـي الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقـاب لا معنـى إرادة وجـوب الفعل"[3].

وقال في كتابه (المطولشرح تلخيص المفتاح):" والأكثر على كونها حقيقة فـي الوجوب"[4].

والشريعة قد جاءبلسان عربي مبين يدل الأمر في نصوصها على الوجـوب إذ الأمر في أصل اللغة حقيقة في الوجوب وجاء الشرع ورتب على تـرك المـأمور بـه المؤاخذة والعقاب فكانت دلالة الأمر على الوجوب نابعة من نصوص الشرع واللغة معاً .

ودلالة الأمر على الوجوب وردت في كتاب الله في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[5] ثم هدد عليه بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾[6] والتهديد على المخالفة دليل على الوجوب.

---

(1) السكاكي، مفتاح العلوم: 137.
(2) ينظر: القزويني، الإيضاح: 142.
(3) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 245/2.
(4) ينظر: التفتازاني، المطول: 240.
(5) سورة النور: 53.
(6) سورة النور: 53.

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِأَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1] فأمر سبحانه وتعالى مخالف الأمر بالحذر من العذاب، وقوله تعالى: لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[2]، أورد ذلك سبحانه وتعالى في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا، وهو دليل على الوجوب، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾[3] فذمهم على المخالفة، وهو دليل على الوجوب.

وفي السنة قوله صلى الله عليه وسلم لبريرة - وقد عتقت تحت عبد وكرهته: (لو راجعتيه)، فقالت: بأمرك يا رسول الله، فقال: لا إنما أنا شافع[4]، قالت: لا حاجة لي فيه فقد عقلت أنه لو كان أمرا لكان واجبا، والنبي صلى الله عليه وسلم أقرها عليه.

وأيضا فإنه صلى الله عليه وسلم لما سأله الأقرع بن حابس أحجنا هذا العام أم للأبد؟ قال صلى الله عليه وسلم : (بل للأبدولو قلت : نعم لوجبت)[5]، وما سبق دليل على أن أوامره للوجوب إذ هو ظاهر هذه الأدلة، وغيرها.

ومن ذلك يتبين أن مطلق الأمر يفيد الوجوب على وجه الحقيقة، وليس أبين من استعماله في كتاب الله وسنة رسوله إذْ الكتاب هو المصدر الأول لهذه الشريعة والسنة هي بيانه والمصدر الثاني من بعده، فعلى هدي الاستعمال فيهما ينبغي أن يصار في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية.

وبعرضنا لأدلة الجمهور نوضح أدلة الفريق الآخر القائلين بأن الأمر حقيقة في الندب إذْ احتجوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله علية وسلم يقول : (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم)[6]، قالوا

(1) سورة النور: 63.
(2) سورة الأعراف: 12.
(3) سورة المرسلات: 48.
(4) سنن النسائي، كتاب آداب القضاة، رقم الحديث: 5322.
(5) سنن النسائي، كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج.
(6) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، رقم الحديث: 1337.

رد النبي صلى الله علية وسلم الأمر إلى مشيئتنا وذلك هو معنى الندب حيث لا يأثم المأمور بالترك فله أن يفعل وله أن لا يفعل.

وأجاب الجمهور على ذلك فقالوا : إن الحديث في الواقع يصلح دليلا للقول بالوجوب لأن ما لا نستطيعه لا يجب علينا ، وإنما يجب علينا ما نستطيعه، أما المندوب فلا حرج في تركه مع الاستطاعة وهو مرتبط بمشيئتنا أيضا.

وأما القائلون بالوقف وفي مقدمتهم الإمام الغزالي إذ يقول: "والمختار أنه متوقف فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الأقسام لا يخلو إما أن يعرف بعقل أو نقل، ونظر العقل ، إما ضروري أو نظري ، ولا مجال للعقل في اللغات، والنقل إما متواتر أو آحاد، ولا حجة في الآحاد، والتواتر في النقل لا يعدُ أربعة أقسام فإنه إما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا (بأنا وضعناه هكذا)، أو أقروا به بعد الوضع.

وإما أن ينقل عن الشرع الإخبار عن أهل اللغة بذلك ، أو تصديق من ادعى ذلك، وإما أن ينقل عن أهل الإجماع، وإما أن يذكر بين يدي جماعه يمتنع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الأربعه هي وجوه تصحيح النقل ، ودعوى شيء من ذلك في قوله : (افعل) أو في قوله : أمرتك بكذا، أو قول الصحابي: أمرنا بكذا، لا يمكن، فوجب التوقف فيه"[1].

وأجاب الجمهور بـ أن هذا غير مسلم بأنه ليس إلا الدليل النقلي الذي يريد وهو غير متوفر بل هناك الأدلة الاستقرائية –وقد سبق قسم منها – التي كانت ثمرة جهود العلماء في تتبع مظان استعمال الألفاظ ودلالتها على معانيها وفي تلك الأدلة من نصوص الكتاب والسنة ما يجعل القول بالتوقف غير موضوعي وغير سديد[2].

والآن وبعد عرضنا لأبرز مذاهب الأصوليين في دلالة الأمر العاري عن القرائن فإنا نجد أقرب المذاهب إلى الصواب هو ما وافق كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولغة العرب.

---

(1) الغزالي، المستصفى: 3/136-137.

(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 2/268.

ولا نجد هذا إلا فيما ذهب إليه جمهور الأصـولبين أن الأمـر حقيقـة فـي الوجوب مجازاً فيما سواه من المعاني ثم إن الأوامر في كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام قد اقترن أكثرها بالوعيد على المخالفة بالعقاب العاجل أو الآجل أو كليهما معا مما جعل العرف الإ سلامي يقتضي بـ أن الامتثال طاعـة تجلـب الخيـر والثواب وأن المخالفة معصية توقع في المهلكة والعذاب ولقد كان من ثمرات ذلك أن أصبح شعار المسلم هو امتثاله لما يؤمر به خروجا من العهدة وأداء لحق الله وحـق رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].

5.1.2 دلالة الأمر بعد القرينة

أجمع اللغويون والأصوليون والبلاغيون على أن القرينة صارفة للأمر مـن الوجوب إلى غير ه من المعاني عند اللغويين والبلاغيين وعند جمهـور الأصـوليين والقائلين منهم بـ أن ظاهر الأمر المطلق هو الندب قالوا أيضا بأن القرينـة صـارفة للأمر من الندب إلى غيره.

قال ابن فارس :" فالمعاني التي يحتملها لفظ الأمر فـ أن يكون أمرا والمعنى مسألةويكون أمرا والمعنى تكوين ....وما إلى ذلك"[2] وقد سبق نقل كلامـه بنصه، فكلام ابن فارس دال على أن الأمر يخرج من معناه الحقيقي إلى معان أخرى علـى سبيل المجاز في لغة العرب.

وأما البلاغيون فقد أكد السكاكي هذا المعنى إذ قال بعد تقريره بـأن دلالـة الأمرالمجرد للوجوب حقيقة :" ثم إنها حينئذ تولد بحسب قرائن الأحوال بما يناسـب المقام إناستعملت على سبيل التضرع ، كقولنا: اللهم اغفر وارحم، ولـدت الـدعاء وإن استعملت على سبيل التلطف كقول كل أحد لم يساويه في المرتبة: افعل بـدون الاستعلاء ولدت السؤال والالتماس كيف عبرت عنه ، وإن استعملت في مقام الإذن

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام: 180/1 الغزالي، المستصفى: 137/3 الرازي، المحصول: 44/2 السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 1035/4 الإسنوي، نهاية السول: 402/1 الزركشي،البحر المحـيط : 372/2 المـرداوي، التحبير شرح التحرير: 2202/5 محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 265/1.

(2) ابن فارس، الصاحبي: 190.

كقولك: الحسن أو ابن سيرين لمن يستأذن في ذلك بلسانه أو بلسان حاله ، ولدت الإباحة وإن استعملت في مقام تسخط المأمور به ولدت التهديد إلى غير ذلك"(1).

وهو مفهوم كلام القزويني في (الإيضاح)(2) والتفتازاني في (المطول)(3) ولا يفوتنا أن نذكر أن كتب النحاة قد تضمنت إشارات إلى بعض معاني الأمر المجازية، فسيبويه يقول في معرض حديثه في باب (أو) من غير استفهام: تقول: جالس عمرا ، أو خالدا، أو بكرا، كأنك تقول جالس أحد هؤلاء، ولم ترد إنسان بعينه(4).

ففي هذا دليل أن كلهم أهل أن تجالس، وعلى هذا سار النحاة في مصنفاتهم في باب (أو) التي للتخيير والإباحة.

وأما الأصوليون فقد تقدم خلافهم في دلالة الأمر المجرد عن القرائن إلا أنهم اتفقوا على أن الأمر إذا احتفت به القرينة وجب حمل هذا الأمر على ما دلت عليه القرينة سواء كانت القرينة نصا أم إجماعا أم قياسا أم مفهوما أم فعلا أم مصلحة أم ضرورة أم سياق كلام أم آية قرينة مقالية أم حالية تصلح أن تصرف الأمر من الوجوب أو الندب على قول إلى غيره(5).

فقد يرد الأمر في نص وتدل القرينة على أن هذا الأمر للتأديب ويرد الأمر وتدل القرينة على أنه للإباحة أو الإرشاد وقد نرى أمرا في نص ثالث تدل القرينة على أنه للتهديد أو الوعد أو الوعيد.

وهكذا نستطيع أن نقدر أن الاستعمالات المجازية التي أوردناها في صدر هذا المبحث والتي لها شواهد من اللغة وكلام العرب الأصيل هي معاني مجازية يتحول الوجوب إليها بما يصحب من قرائن(6).

---

(1) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 137.

(2) ينظر: القزويني، الإيضاح: 143.

(3) ينظر: التفتازاني، المطول: 240.

(4) ينظر: سيبويه، الكتاب: 16/3.

(5) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 1358/3.

(6) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 271/2.

6.1.2 دلالة الأمر في الوحدة والكثرة

قال السكاكي:" وأما الكلام في الأمر أصل في المرة أم في الاستمرار؟ فالوجه أن ينظر إن كان الطلب را جعاإلى قطع الواقع ، كقولك في الأمر للساكن تحرك، فالأشبه المرة و إن كان الطلب به راجعا إلى اتصال الواقع كقولك في الأمر للمتحرك: تحرك ولا تظنن أن هذا طلب للحاصل فإن الطلب حال وقوعه يتوجه إلى الاستقبال ولا وجود في الاستقبال قبل صيرورته حالا "[1]، وهذه المسألة الخطيب القزويني في كتابيه "الإيضاح"[2]، و"التلخيص".

وأشار إليها التفتازاني في كتابه "المطول" فقال:" وقد يستعمل الأمر لطلب الدوام والثبات على ما عليه من المخاطب من الفعل أو الترك "[3] فأرجع الأمر إلى القرائن لا إلى ذات الأمر ، وعليه قوله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا...] فإن المراد كما أشار إلى ذلك كثير من المفسرين الاستمرار والدوام على الإيمان.

وأما الأصوليون فقد تناولوا في مصنفاتهم بالبحث دلالة الأمر في الوحدة والكثرة بشكل موسع فاتفقوا على أن الأمر إن ورد مقيداً بمرة أو بتكرار حمل عليه قطعا واختلفوا إن ورد الأمر عاريا عن القيود هل يقتضي التكرار أم لا ؟، فيرى الآمدي[4]، والرازي[5] والبيضاوي[6] وغيرهم: أن الأمر المطلق لا يدل على التكرار ولا على المرة ، وإنما يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة أو الكثرة فهي لا تقتضي المرة كما لا تقتضي التكرار.

وعلى ذلك فهو لا يدل على فعل المأمور به مرة واحدة بخصوصها، كما لا يدل على فعله متكررا،وإنما يدل على ما به يحصل وجود الفعل ، والمرة أقل ما يمكن أن يتحقق به هذا الفعل فصارت من ضروريات الإتيان بالمأمور به[7].

(1) السكاكي، مفتاح العلوم: 137.
(2) ينظر: القزويني، الإيضاح: 143.
(3) التفتازاني، المطول: 242.
(4) ينظر: الآمدي، الإحكام: 191/1.
(5) ينظر: الرازي، المحصول: 99/2.
(6) ينظر: السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 1092/4.
(7) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 385/2.

ويرى الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي وغيره :نأه للتكرار الم ستوعب لزمـــان العمر إجراء له مجرى النهي إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المرة.

ويوضح مفهوم التكرار صفي الدين الهندي فيقول: ثم لا يخفى عليـــك أنـــه المراد من تلكرار هنا معناه حقيقي ، وهو إعادة الفعل الأول فإن ذلك غير ممكن من المكلف وإنما المراد هو تحصيل مثل الفعل الأول(1).

ويرى الإمام الشافعي أن الأمر المطلق نص في المرة الواحدة فقط ولا يحتمل التكرار وإنما يحمل عليه بدليل(2).

وبحث الأصوليون مسألة الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يقتضـــي تكـــرار المأمور به أم لا ؟ فالقائلون إن الأمر المطلق يقتضي التكرار فهو عندهم يقتضيه هنا من باب أولى.

والقائلين إن الأمر المطلق يقتضي التكرار انقسموا هنا إلى فريقين : فريق قال تهإ لا يقتضي التكرار و إنما يقتضي الفعل مرة واحدة إلا أن يقوم دليـــل علـــى التكرار وفريق قال بل يقتضي التكرار ولا دليل على كونه للمرة(3).

7.1.2 دلالة الأمر للفور أم على التراخي

اتفق البلاغيون والأصوليون على أن الأمرإ اقترنت به قريد ة تدل على أن المأمور يفعل المأمور به على الترا خي كأن يقول لَ ه:"أخرج في أي وقت شئت " فهو للتراخيإتفاقا وان اقترن بالأمر قريد ة تدل على أنه يفعل المأمور به على الفور كأن يقول لَه:" أخرج الآن"فهو للفور اتفاق ا، أما إذا لم يقترن بالأمر شيء يدل على الفور ولا على غيرهإن جاء الأمر مطلقا كان يق ول لَه: "اسقني ماء"، أو صم، أو قم، فهل يقتضي الفور أم لا ؟.

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط : 386/2، الآمدي، الإحكام: 190/1-198، الغزالي، المستصفى: 159/3-163، الرازي، المحصول: 98/2-107، السبكي،الإبهاج شرح المنهاج : 1092/4 المـــرداوي، التحبيـــر شرح التحرير: 2211/5 محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 284/2.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 386/2.

(3) ينظر: الآمدي، الإحكام: 198/1، الغزالي، المستصفى: 170/3، الرازي، المحصول: 107/2-113 محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 318/2، النملة، المهذب في أصول الفقه: 1376/3.

أشار السكاكي إلى أن الأمر يوقف على قرائن الأحوال لكونه للطلب ولكون الطلب في استدعاء تعجيل المطلوب أظهر منه في عدم الاستدعاء له عند الإنصاف والنظر إلى حال المطلوب بأخويه وهما الاستفهام والنداء منبه على ذلك صالح.

ومما ينبه على ذلك تبادر الفهم إذا أمر المولى عبده بالقيام ثم أمره قبل أن يقوم بأن يضطجع وينام حتى المساء إلا أن المولى غير الأمر دون تقدير الجمع بينهما في الأمر وإرادة التراضي للقيام بذلك وكذا استحسان العقلاء عند أمر المولى عبده بالقيام أو القعود إذا لم يتبادر إلى ذلك ذمه[1].

وخالف الخطيب القزويني السكاكي إذ قال بعد ذكره لرأي السكاكي في كتابه "الإيضاح": "والحق خلافه لما تبين في أصول الفقه"[2] وقال في كتابه "التلخيص" بعد ذكره لرأي السكاكي أيضا، وفيه نظر.

وعلق على هذا الموضع التفتازاني بقوله: "لا نسلم ذلك عند خلو المقام عن القرائن بل ليس مفهومه إلا الطلب عن استعلاء، وأما الفور والتراخي مفوض إلى القرينة كالتكرار وعدمه فإنه لا دلالة للأمر على شيء منها"[3].

وحاصل ما سبق أن السكاكي يرى أن الأمر المطلق حقه الفور وأما القزويني فالذي يظهر أنه أجمل في رأيه إذ خالف السكاكي ورد المذهب الراجح إلى ما تبين في أصول الفقه.

وللأصوليين ثلاثة مذاهب فيما يستحق الأمر المطلق احدهم الفور وقد علمنا بطلانه عند القزويني ولا مرجح لأحد القولين الآخرين عنده، وذهب التفتازاني إلى القول: بأن الفور والتراخي خارجان عن حقيقة الأمر وإنما يتوقفا على القرائن.

وأما الأصوليون فذهب كل من قال بحمل الأمر المطلق على التكرار الى القول بالفور فهو من ضرورياته وذلك أن القول بالتكرار من لوازمه استغراق الأوقات بفعل المأمور به مرة بعد أخرى وعليه فلا بد من المبادرة.

---

(1) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 137.

(2) ينظر: القزويني، الإيضاح: 143.

(3) التفتازاني، المطول: 241.

وأما القائلون بأن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار فقد اختلفوا على مذاهب: فقال قوم: إن الأمر في هذه الحال لا يدل على الفور ، ولا على التراخي بل يدل على مطلق الفعل أما الفور أو التراخي فيكون بالقرينة، وعلى هذا يكون من الجائز للمكلف تأخير المطلوب منه بالأمر على وجه لا يفوت به ، وفي هذه الحالة لا يكون آثما.

وقال آخرون: إنه يوجب الفور في أول أوقات الإمكان، فالواجب على المكلف امتثال المأمور به عقيب ورود الأمر فلو تأخر في ذلك عدّ عاصيا لأنه لم يخرج عن العهدة الفورية، ومنهم من قال : إنه يقتضي التراخي بمعنى أنه ليس على التعجيل فالوجوب مطلق على حسب إطلاق الأمر شريطة ألا يفوته الأداء قبل الموت[1].

8.1.2 دلاله الأمر بعد المنع

تقدم معنا عرض لمذاهب البلاغيين والأصوليين في مدلول الأمر من ناحية الوجوب أو غيره إلا أن الأمر الذي تحدثنا عنه هو الأمر المطلق غير المسبوق بمنع المأمور به.

ودلالة هذا النوع من الأمر لم يتعرض لها البلاغيون صراحة وإنما يفهم من كلام القزويني في الإيضاح حين قال :"صيغة الأمر قد تستعمل في غير طلب الفعل بحسب مناسبة المقام كالإباحة وذلك كقولك في مقام الإذن: جالس الحسن أو ابن سيرين" قد يفهم من قوله (في مقام الإذن) أن قبله كان منعا والله اعلم.

وأما الأصوليون فقد تناولوا هذه المسألة بالبحث واختلفوا في دلالتها ، فالقائلون منهم بأن موجب الأمر قبل التحريم هو الندب أو الاباحة فهو عندهم بعد الحظر والتحريم كذلك إذ لا فرق عندهم بين كونه قبل الحظر أو بعده.

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام: 203/1 الغزالي، المستصفى: 172/3 الرازي، المحصول: 113/2-121 السبكي، الإبهاج شرح المنهاج : 1124/4 الزركشي، البحر المحيط : 396/2 المرداوي، التحبير شرح التحرير : 2224/5 محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 356/2 النملة، المهذب في أصول الفقه: 1384/3.

وأما القائلون بأن موجب الأمر قبل التحريم والحظر هو الوجوب اختلفوا فمنهم من ذهب إلى أنه للإباحة ونقل هذا القول عن الشافعي وأكثر الفقهاء.

واستدلوا باستقراء نصوص الشرع وأن الغالب في عرف الشرع استعمال الأمر بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾(1) بعد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾(2) فالأمر بالانتشار في الأرض بعد الصلاة طلبا للرزق عن طريق البيع وغيره إنما كان للإباحة عند الجمهور.

وقد جاء بعد المنع في قوله تعالى (وذروا البيع)، فإذا كان الغالب في عرف الشرع استعمال الأمر بعد الحظر للإباحة فهذه قرينة تصرف الأمر بعد الحظر من الوجوب إلى الإباحة ومنهم من ذهب إلى أن الأمر بعد الحظر على حالة في اقتضاء الوجوب والاستقراء لا يصلح قرينة لصرفه عن ظاهره ومنهم من ذهب إلى أنه للاستحباب ومنهم من توقف في المسألة(3).

وأخيرا فإن الرأي الراجح في هذه المسألة هو القول بالإباحة لدلالة الأمر بعد الحظر وعليه أكثر العلماء والله اعلم.

وحاصل الكلام أن هذه المسألة والمسائل السابقة في دلالة الأمر مما بسط البحث فيه علماء الأصول وأوصلوا كل مسألة إلى ما يزيد على اثني عشر مذهبا وأطالوا بحثها وكل منهم له أدلة يستند إليها يراها مقتضى دلالة الأمر في لغة العرب ولا يفوتنا أن نذكر أن مناهجهم قد تفاوتت من جهة القوة والضعف فبعضها له أدلة قوية يستند عليها والبعض الآخر له أدلة ظاهرة الضعف وبعضها قد تساوت وجهات النظر في الأدلة عنده مما يقتضي إعمال الذهن في الترجيح بينهما والله اعلم.

---

(1) سورة الجمعة: 10.

(2) سورة الجمعة: 9.

(3) ينظر: الآمدي، الإحكام: 219/1 الغزالي، المستصفى: 157/3 الرازي، المحصول: 96/2 السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: 1078/4 الزركشي، البحر المحيط: 379/2-381 المرداوي، التحبير شرح التحرير: 2246/5 محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 360/2-376.

9.1.2 علاقة الأمر بالأحكام الشرعية

من المعلوم أن الخلاف السابق له أثره على الحكم الشرعي فالفقيه قد يصدر الحكم على أمر في النص الشرعي على أنه للندب والفقيه الآخر يصدر الحكم على النص ذاته على أنه للوجوب وكل يبني ذلك على الأصل الذي بني عليه حكمه فمن رأى الأمر المطلق للندب قال بالندب ومن رآه للوجوب قال الأمر في النص للوجوب.

واتفقوا جميعا على أن الأمر المطلق إذا احتفت به قرينة تبين المطلوب وجب الحمل عليها إذ هي بمثابة دليل آخر وفي نصوص الكتاب والسنة الكثير من الأوامر التي صرفتها القرائن عن الوجوب كما هو عند الجمهور إلى غيره ومن الندب كما هو الحال عند بعض الأصوليين إلى غيره.

ومن ذلك قوله تعالى : ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ﴾[1] حيث حمل العلماء الأمر في الآية على الإباحة وذلك لأ ن الأكل والشرب من الأمور التي تستند عليها طبيعة الحياة ولا يستغني عنها الإنسان في نمو جسمه والحفاظ عليه.

فكان ذلك قرينة على أن الأمر بالأكل والشرب في الآية ليس للوجوب وإنما هو للإباحة على أن هذا لا يد في وجوب الأ كل والشرب عندما يكون في ترك واحد منهما قتل الإنسان من المحرم عليه أن يمتنع عن الأكل والشرب حتى يقتل نفسه.

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في شأن وليمة الزفاف : (أولم ولو بشاة)[2]، فالأمر عند الجمهور محمول على الندب بقرينة أن مثل هذه الأمور إنما تتعلق بأحوال الناس الخاصة وأعرافهم وعاداتهم وقد يكون في الوجوب حرج يباعد عنه الدين.

ومن خلال ما سبق تبين لنا أن دلالة الأمر لها أثرها الواضح على الحكم الشرعي المستنبط من نصوص الكتاب والسنة إذا كان جمهور الأصوليين على أن مدلول الأمر هو الوجوب ولا يصرف عنه إلا بقرينة فكثيرا ما اختلفت أنظارهم في وجود القرينة أو عدم وجودها.

---

(1) سورة البقرة: 60.

(2) صحيح مسلم، كتاب النكاح، رقم الحديث: 2556.

وفي تقويم هذه القرينة إن وجدت ومقدار صلاحها لصرف الأمر عن ظاهره أي الوجوب كما هو عند الجمهور إلى معنى آخر فقد تصلح القرينة لصرف الأمر عن ظاهره عندجمع من العلماء ولا تصلح عند آخرين هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الخلاف قائم بينهم وبين القائلين بأن مدلول الأمر هو الندب أو غيره من المعاني الأخرى(1).

2.2 النهي

1.2.2 دلالة النهي

النَّهْيُ: خلاف الأَمرنَهاه يَنْهاه نَهْياً فانْتَهى وتناهى : كَفَّ(2)، وعرفه السكاكي بقوله:" والنهي محذو به حذو الأمر في أصل استعمال لا تفعل أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشرط المذكور فإن صادف ذلك أفاد الوجوب وإلا أفاد طلب الترك فحسب"(3).

وقال القزويني:" والنهيلحرف واحد وهو لا الجازمة في قولك : لا تفعل وهو كالأمر في الاستعلاء وقد يستعمل في غير طلب الكف أو الترك كالتهديد في قولك لعبد لا يمتثل أمرك: لا تمتثل أمري"(4).

وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني بأنه "القول المقتضى به ترك الفعل "(5)، وتابعه الغزالي، ومفهوم تعريف النهي عند الآمدي هو :" طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء"(6)، ومفهومه عند الرازي هو :" طلب ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء"(7).

---

(1) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 273/2.
(2) ابن منظور، لسان العرب: مادة (نهي).
(3) السكاكي، مفتاح العلوم: 137.
(4) القزويني، الإيضاح: 143.
(5) الباقلاني، التقريب والإرشاد: 317/2.
(6) ينظر: الآمدي، الإحكام: 230/1.
(7) ينظر: الرازي، المحصول: 281/2.

ونشير هنا بعد هذه التعريفات إلى أن قيد الاستعلاء عند الآمدي والرازي قد تبعا فيه أبا الحسين البصري وهو قيد حسن يخرج المعاني المجازية للنهي عن دلالة النهي الحقيقية وقد اقتفى البيانيون أثر الأصوليين في هذا فذكره السكاكي في كتابه (مفتاح العلوم)[1]، والخطيب القزويني في كتابيه "الإيضاح" و"التلخيص"[2]، وتبعه شراحه ومن جاء بعده.

2.2.2 صيغ النهي

اتفق اللغويون[3] والبلاغيون[4] والأصوليون[5] على أن للنهي صيغة واحدة وهي (لا تفعل) ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[6]، ويكون النهي بما يجري مجراها كما في صيغة الأمر الدال على الكف، كقوله تعالى في شأن تلبية نداء الجمعة: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[7].

وكما في مادة النهي كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[8]، وكما في الجمل الخبرية المستعملة في النهي عن طريق التحريم ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ......﴾[9][10].

وقد يجيء النفي بمعنى النهي، ويختلف حاله بحسب المعاني:

---

(1) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 137.
(2) ينظر: القزويني، الإيضاح: 143.
(3) ينظر: ابن فارس، الصاحبي: 193.
(4) ينظر: السكاكي: مفتاح العلوم: 137، القزويني، الإيضاح: 143.
(5) ينظر: الجويني، البرهان: 96، الغزالي، المستصفى: 130/3، الزركشي، البحر المحيط: 427/2.
(6) سورة الأنعام: 151.
(7) سورة الجمعة: 9.
(8) سورة النحل: 90.
(9) سورة النساء: 23.
(10) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 378/2.

فمنها: أن يكون نهيا وزجراً، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا﴾[1]، ومنها: أن يكون تعجيزا، كقوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا﴾[2]، ومنها: أن يكون تنزيها، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾[3][4].

3.2.2 معاني صيغة النهي

ترد صيغة النهي (لا تفعل) لعدة معان:

أحدها: التحريم، كقوله تعالى: ﴿ ولا تقربوا الزنا﴾[5].

الثاني: الكراهة، كقولهصلى الله عليه وسلم : " لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول"[6].

الثالث: الأدب، كقوله تعالى: ﴿ ولا تنسوا الفضل بينكم﴾[7].

الرابع: التحقير لشأن المنهي عنه، كقوله تعالى: ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به﴾[8].

الخامس: التحذير، كقوله تعالى: ﴿ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[9].

السادس: بيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا﴾[10].

السابع: اليأس، كقوله تعالى: ﴿لا تعتذروا﴾[11].

---

(1) سورة التوبة: 120.
(2) سورة النمل: 60.
(3) سورة مريم: 35.
(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 430/2.
(5) سورة الإسراء: 32.
(6) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستنجاء باليمين من حديث أبي قتادة.
(7) سورة البقرة: 237.
(8) سورة الحجر: 88.
(9) سورة آل عمران: 102.
(10) سورة آل عمران: 169.
(11) سورة التوبة: 66.

الثامن: الإرشاد إلى الأحوط بالترك، كقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء﴾[1].

التاسع: اتباع الأمر من الخوف، كقوله تعالى: ﴿ ولا تخف إنك من الآمنين﴾[2].

العاشر: الدعاء، كقوله تعالى: ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا﴾[3].

الحادي عشر: الالتماس، كقولك لنظيرك: لا تفعل هذا.

الثاني عشر: التهديد، كقولك لمن لا يمتثل أمرك: لا تمتثل أمري.

الثالث عشر: الإباحة، وذلك في النهي بعد الإيجاب فإنه إباحة للترك.

الرابع عشر: التصبر، كقوله تعالى: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾[4].

الخامس عشر: التحذير، كقوله تعالى: ﴿ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[5].

السادس عشر: التسوية، كقوله تعالى: ﴿فاصبروا أو لا تصبروا﴾[6][7].

والبلاغيون لم يهتموا كثيرا بذكر المعاني المجازية وإنما تطرقوا لبعض المعاني كالتهديد والالتماس و الإباحة وغيرها[8]، واكتفى ابن فارس بتبيين دلالة صيغة النهي حقيقة في لغة العرب، ولم يذكر المعاني المجازية كما فعل في الأمر[9].

ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه المعاني لا شك أن لها شواهد في لغة العرب وإنما أطال فيها الأصوليون شغفا منهم بالتكثير وكثرة الاستنباط من النصوص الشرعية.

---

(1) سورة المائدة : 101.

(2) سورة القصص: 31.

(3) سورة آل عمران: 8.

(4) سورة التوبة : 40.

(5) سورة آل عمران: 102.

(6) سورة الطور: 16.

(7) ينظر: الآمدي، الإحكام: 231/1، الزركشي، البحر المحيط : 428/2، المرادي،التحبير شرح التحرير : 2282/5.

(8) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 137، القزويني، الإيضاح: 143.

(9) ينظر: ابن فارس، الصاحبي: 193.

4.2.2 دلالة النهي المجرد عن القرائن

لما كان النهي في مقابل الأمر، بحث العلماء دلالة النهي المجرد عن القرائن كما بحثوا دلالة الأمر المجرد عن القرائن، ويحسن بنا قبل عرض آراء الأصوليين أن نعرض رأي علماء اللغة.

فقد أشار ابن فارس إلى أن دلالة النهي المجرد عن القرائن التحريم، وذلك يفهم من قوله :"فإن قال قائل فما حال الأمر في وجوبه وغير وجوبه؟ قيل له : أمّا العرب فلم يُحفظُ عنهم في ذلك شيء، غير أن العادة جارية بأنَّ من أمر خادمه بسقيه ماءً فلم يفعل، أنّ خادمه عاصٍ: وأن الآمر مَعْصِيّ ، وكذلك إذا نهى خادَمه عن الكلام فتكلّم، لا فرق عندهم في ذلك بين الأمر والنهي"[1].

وأما البلاغيون فقد أشار السكاكي إلى وجوب الكف عن المنهي عنه بقوله:"والنهي محذو به حذوا الأمر في أصل استعمال لا تفعل أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشرط المذ كور فإن صادف ذلك أفاد الوجوب وإلا أفاد طلب الترك فحسب"[2] وهو مفهوم كلام القزويني في (الإيضاح)[3].

وأما الأصوليون فقد اختلفوا في دلالة النهي المجرد عن القرائن على التحريم أو على غيره، والمذاهب في الأمر هي المذاهب في النهي على التقابل.

فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن النهي المطلق المجرد عن القرائن يدل على تحريم المنهي عنه على وجه الحقيقة، وذهب بعض علماء الأصول إلى أن النهي المجرد عن القرائن يدل على الكراهة على وجه الحقيقة ولا يدل على التحريم إلا بقرينة، وذهب آخرون إلى التوقف وذلك كالذي تقدم في الأمر[4].

---

(1) ابن فارس، الصاحبي: 193.

(2) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 137.

(3) ينظر: القزويني، الإيضاح: 143.

(4) ينظر: الآمدي، الإحكام، 231/1 الزركشي،البحر المحيط : 430/2، المرداوي، التحبير شرح التحرير : 2283/5، محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 380/2.

5.2.2 دلالة النهي على الدوام والتكرار

أشار السكاكي أن الأظهر في دلالة النهي أهي أصل في المرة أم في الاستمرار أن ينظر إن كان الطلب به راجع إلى قطع الواقع كقولك في النهي للمتحرك: لا تتحرك، فالأقرب المرة، وإن كان الطلب به راجع إلى اتصال الواقع كقولك للمتحرك: لا تسكن فالأشبه الاستمرار[(1)].

وأما الخطيب القزويني فلم يتعرض لهذه المسألة كما ذكرنا سابقاً في الأمر، وأما التفتازاني في (المطول) فقد اختار أن النهي يقتضي التكرار إذ يقول: "وليس كالأمر في عدم الفور والتكرار إذ الحق أن النهي يقتضي الفور والتكرار"[(2)].

ومفاد ما سبق أن السكاكي أرجع الأمر إلى قطع الواقع أو اتصاله، وأما التفتازاني فذهب إلى أنه يقتضي الفور والتكرار والدوام، وأما الأصوليون الذين طال الخلاف في دلالة الأمر على المرة أو التكرار فهم متفقون هنا بأن النهي يدل على الكف عن المنهي عنه على الدوام والتكرار.

قال الآمدي: "اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً خلافاً لبعض الشاذين، ودليل ذلك أنه لو قال السيد لعبده لا تفعل كذا وقدرنا نهيه مجرداً عن جميع القرائن فإن العبد لو فعل ذلك في أي وقت قدر يعد مخالفاً لنهي سيده ومستحقا للذم في عرف العقلاء وأهل اللغة ولو لم يكن النهي مقتضيا للتكرار والدوام لما كان كذلك"[(3)].

ونقل الإجماع في اقتضاء النهي التكرار والدوام أبو حامد الاسفرايني وابن برهان وأبو زيد الدبوسي، ومن خالف الرازي[(4)] إذ يقول: "ولنا: أن النهي قد يراد منه التكرار وهو متفق عليه.

وقد يراد منه المرة الواحدة كما يقول الطبيب للمريض الذي شرب الدواء: لا تشرب الماء، ولا تأكل اللحم، أي في هذه الساعة، ويقول المنجم: لا تفصد ولا

---

(1) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 138.

(2) ينظر: التفتازاني، المطول: 242.

(3) الآمدي، الإحكام: 239/1.

(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 429/2.

تخرج إلى الصحراء أي في هذا اليوم ويقول الوالد لولده : لا تلعب، أي في هذا اليوم، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فوجب جعل النهي حقيقة في القدر المشترك.

الثاني أنه يصح أن يقال لا تأكل السمك أبدا ،وأن يقال : لا تأكل اللحم في هذه الساعة، وأما في الساعة الأخرى فكل والأول ليس بتكرار ، والثاني ليس بنقض، فثبت أن النهي لا يفيد التكرار"[(1)].

ولكن هذا مردود بأن الأمر غير النهي من هذه الناحية، فالأمر كما أسلفنا يمكن أن يتحقق مدلولُه وهو طلب الفعل بمرة واحدة بينما النهي لا يمكن أن يتحقق مدلولُه وهو طلب الامتناع عن الفعل إلا بالاستمرار الذي هو التكرار ليستغرق الأوقات كلها، وهذا بطبيعة الحال يستلزم الفورية[(2)].

6.2.2 دلالة النهي على الفور أم على التراخي

النهي محذو به حذو الأمر في أغلب الأحوال فالسكاكي الذي كان يرى أن الأمر حقه الفور فهو يرى أيضا أن النهي حقه الفور، وأن التراخي يوقف على قرائن الأحوال[(3)].

والخطيب القزويني الذي كان معارضا لرأي السكاكي في الأمر لم يتعرض لهذه المسألة إطلاقا في النهي في كتابيه (الإيضاح والتلخيص) وأما التفتازاني الذي كان له رأياً مغايراً لرأي السكاكي في الأمر فهو هنا يوافق السكاكي في النهي ودلالته على الفور إذ يقول: " وليس كالأمر في عدم الفور والتكرار إذ الحق أن النهي يقتضي الفور والتكرار"[(4)].

وأما الأصوليون الذي ألفيناهم مختلفين في دلالة الأمر فهم هنا متفقون على أن دلالة النهي على الفور إذ لا يتصور مجيء الخلاف في النهي هنا، فالأمر كان

(1) ينظر: الرازي، المحصول: 2/281.
(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 2/382.
(3) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 138.
(4) ينظر: التفتازاني، المطول: 242.

من الممكن أن يتحقق مدلوله بمرة واحدة بينما يتعذر في النهي فلا يمكن أن يتحقق مدلوله إلا بالاستمرار الذي هو التكرار ليستغرق جميع الأوقات وهذا بطبيعة الحال يستلزم الفورية[1].

7.2.2 دلالة النهي بعد الوجوب

ما قلناه في دلالة الأمر بعد المنع نقوله هنا في دلالة النهي بعد الوجوب: فالنهي المقصود بالبحث هنا هو النهي المسبوق بالوجوب لا النهي المطلق، وقد تناول الأصوليون دلالة النهي بعد الوجوب بالبحث.

فقد نقل الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني الإجماع على أن دلالة النهي بعد الوجوب الحظر والتحريم، وليس الإباحة فالنهي حين يرد وقد سبقه الوجوب، لا يعتبر هذا الوجوب السابق قرينة تصرف النهي عن التحريم إلى الإباحة عند الأصوليين[2].

8.2.2 أثر دلالة النهي في المنهي عنه

في أثر النهي في المنهي عنه نتناول أثر دلالة النهي في التصرفات الحسية، وأثر دلالة النهي في التصرفات الشرعية بوجه عام، ثم أثر دلالة النهي في العبادات والمعاملات.

أولا: دلالة النهي عن التصرفات الحسية، ودلالة النهي عن التصرفات الشرعية

يرد النهي المطلق على نوعين: الأول: نهي عن التصرفات الحسية: وهي التي تعرف حسا، ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع، كالزنا، والقتل وشرب الخمر وأمثالها فإن تحققها لا يتوقف على الشرع لأنها كانت معلومة قبل الإسلام لأهل الملل جميعا.

والثاني: النهي عن التصرفات الشرعية: هي التي لا تعرف إلا عن طريق الشرع فهي أمور وضعها الشارع لتترتب عليها آثار دنيوية وأخروية، في مصلحة

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 2/433، محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 2/382.
(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 2/385.

الفرد والجماعة وحدد لها أركاناً وشروطاً لا يعتبر إلا بها أثر النهي في العبادات والمعاملات، وذلك كالصلاة والصوم والبيع وما إلى ذلك.

فإن كون الصلاة والصوم قربة وعبادة على هذه الهيئة، وكون البيع على الشكل الذي وصفه الإسلام بالحل، لم يكن معلوما قبل الشرع.

ومن خلال ما سبق يتضح أن النهي يكون عن التصرفات الحسية، ويكون عن التصرفات الشرعية، ولا يفوتنا أن نشير إلى دلالة النهي في كلا النوعين على التحريم، ولكن له أثرا خاصا في التصرفات الشرعية، من عبادات ومعاملات وذلك من ناحية ما يترتب عليها من أحكام ثبتت بالشرع، وهذا الأثر هو ما اختلفت فيه آراء الأصوليين ومذاهبهم.

فالمتتبع لموارد الأحكام في نصوص الكتاب والسنة، يجد أن الشارع قد ينهى في حالات خاصة عن بعض الأعمال المشروعة للمكلف، كالصلاة والصيام والبيع والنكاح وغيرها من عبادات ومعاملات، وقد اختلفت فهوم العلماء لأثر نهي الشارع عن هذه الأعمال من حيث بقائها بعد النهي مشروعة، تترتب عليها آثارها أو غير مشروعة فلا تترتب عليها تلك الآثار.

وبيان اتجاهات العلماء في هذه المسألة، يتطلب منا أن نعرض للنهي في حالتين:

الأولى: حالة ورود النهي مطلقا دون أي قرينة تشعر بأن النهي كان لذات المنهي عنه، أو لغيره [1]، فيرى جمهور الأصوليين أن النهي في هذه الحالة يدل على فساد المنهي عنه، وبطلانه سواء أكان ذلك في العبادات أم في المعاملات[2].

واستدل هؤلاء بأن الشارع الحكيم عندما ينهى المكلف عن عمل ما نهيا مطلقا، دون أن يقيده بما يدل على أنه لذات المنهي عنه، أو لغيره من صفة عرضت له، أو أمر خارج عنه، فإن ذلك النهي يكون منصبا على ذات الشيء عن طريق الحقيقة لأن المطلق ينصرف إلى الكمال والكمال في النهي عن الشيء إنما يكون لذاته فلا ينصرف إلى غيره إلا مجازا وذلك يحتاج إلى دليل.

(1) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 388/2.
(2) ينظر: الآمدي، الإحكام: 231/1.

فإذا قام دليل على خلاف ما صرف إليه النهي المطلق، وهو ذات الشيء المنهي عنه، توجه النهي إلى ما قام الدليل عليه، كأن يكون لوصف مجاور ينفك عن الفعل المنهي عنه.

وذهب الغزالي والرازي وغيرهما إلى أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه في المعاملات ويقتضيه في العبادات، وبين ذلك الغزالي فقال: "وبيانه: أنا نعني بالفساد تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام ولو صرح الشارع وقال: حرمت عليك إستيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه لكن إن فعلت ملكت الجارية ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه لكن إن فعلت بانت زوجتك ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب لكن إن فعلت طهر الثوب ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير إذن لكن إن فعلت حلت الذبيحة فشيء من هذا ليس يمتنع ولا يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الطلاق وأمرتك به أو أبحته لك وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبته عليك فإن ذلك متناقض لا يعقل لأن التحريم يضاد الإيجاب ولا يضاده كون المحرم منصوبا علامة على حصول الملك والحل وسائر الأحكام.

إذ يتناقض أن يقول حرمت الزنا وأبحته ولا يتناقض أن يقول حرمت الزنا وجعلت الفعل الحرام في عينه سببا لحصول الملك في العوضين فإن شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والأحكام عنه فإذا ثبت هذا فقوله "لا تبعْ" و"لا تطلق" و"لا تنكحْ" لو دل على تخلف الأحكام وهو المراد بالفساد فلا يخلو إما أن يدل من حيث اللغة أو من حيث الشرع.

ومحال أن يدل من حيث اللغة لأن العرب قد تنهى عن الطاعات وعن الأسباب المشروعة وتعتقد ذلك نهيا حقيقيا دالا على أن المنهي ينبغي أن لا يوجد أما الأحكام فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان إذ يعقل أن يقول العربي "لا تفعل الذي يفيد الملك والأحكام إياك أن تفعله وتقدم عليه" ولو صرح به الشارع أيضا لكان منتظما مفهوما.

أما من حيث الشرع فلو قام دليل على أن النهي للإفساد ونقل ذلك عن النبي عليه السلام صريحا لكان ذلك من جهة الشرع تصرفا في اللغة بالتغيير أو كان

النهي من جهته مـ نصوبا علامة على الفساد ويجب قبول ذلك ولكن الشأن في إثبات هذه الحجة ونقلها"[1].

وبين الغزالي أن النهي عن العبادة بعد أمر مكلف يجعل الأمر والنهي متواردين على محل واحد ويقع التناقض فيقول : " أن النهي يضاد كون المنهي عنه قربة وطاعة ولأن الطاعة عبارة عما يوافق ا لأمر والأمر والنهي متضادان"[2]، وهو يدل على أن النهي يقتضي الفساد في العبادات عند الغزالي وفي الأمثلة التي أوردها في المعاملات دلالة على أنه يرى أن النهي لا يقتضي الفساد في المعاملات.

الثاني: حالة ورود النهي مع قرينة تشعر أن النهي عن العمل كان لذات المنهي عنه، أو وصفه أو أمر خارج عنه، فإن كان النهي عن العمل لذاته وحقيقته، سواء أكان ذلك في الأفعال أم في عقود المعاملات والأنكحة.

وذلك كالنهي عن لزواج من المحارم في قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ .. ﴾[3]، وكالنهي عن بيع الميتة التي هي حرام بنص قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ .... ﴾[4]، والتي جاء النص على حرمة بيعها بقوله صلى الله عليه وسلم: " إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام...."[5].

ومثل ذلك في العبادات النهي عن صلاة المحدث، فالنهي في كل من هذه الأعمال المذكورة نهي عن العمل لذاته، وحقيقته، وذلك لما هو واقع من الخلل في أركانه.

والعلماء متفقون على أن هذا النوع من النهي، يقتضي بطلان المنهي عنه فإذا أتى به المكلف يقع باطلا غير مشروع فلا يمنع وجوب القضاء في العبادة، ولا ينتج في العقود فلا يكون ا لبيع مثلا سببا للملك، والتزوج بالمحارم لا ينعقد، فلا يثبت به نسب، ولا مصاهرة، ولا توارث لانعدام محل العقد.

(1) الغزالي، المستصفى: 200/3.
(2) الغزالي، المستصفى: 207/3.
(3) سورة النساء: 23.
(4) سورة المائدة: 3.
(5) سنن أبي داود، كتاب البيوع، رقم الحديث: 3025.

وصلاة المحدث باطلة لانعدام ركن الطهارة فلا يترتب عليها ثواب ولا تسقط بها الفريضة[1].

وإن كان النهي عن العمل لوصف مجاور ينفك عنه، فهو غير لازم له، كا لنهي عن الصلاة في الثوب المسروق والصلاة في الأرض المغصوبة، والنهي عن البيع وقت النداء للجمعة ففي هذه الحال يرى جمهور العلماء أن النهي لا يقتضي بطلان العمل ولا فساده بل يبقى صحيحا يتصف بالمشروعية وتترتب عليه آثاره المقصودة منه، إلا أنه يكون مكروها فيترتب على فاعله الإثم.

وذلك لأن جهة المشروعية فيه تخالف جهة النهي فلا تلازم بينهما ، إذ إن مخالفة رغبة الشارع تستوجب الإثم ولكن لا تستوجب عدم ترتب الأثر، وهكذا ترتب الآثار على العمل المنهي عنه في هذه الحال باعتبار وقوعه كاملا على وجه الحقيقة حسبما رسم الشارع الحكيم.

أما المكلف فيناله الإثم لما صاحب العمل من مخالفة مقصد الشارع التي هي خارجة عن تلك الحقيقة، فالصلاة في الأرض المغصوبة تخرج المكلف عن العهدة، ولكنه يأثم بسبب ما جاورها من الغصب وكذلك الصلاة في الثوب المسروق والبيع يوم الجمعة وقت النداء يفيد آثاره.

وأخيرا أن يكون النهي لوصف لازم للمنهي عنه، كالنهي عن صوم يوم العيد والنهي عن البيع المشتمل على الربا والبيع بشرط يخالف مقتضى العقد.

فيرى جمهور الأصوليين أن النهي عن العمل لوصف لازم له، يقتضي فساد كل من أصل العمل ووصفه، ويطلقون عليه اسم "الفاسد" و"الباطل"وبذلك يكو ن نظير النهي عن العمل لذاته فهو مثله غير مشروع ولا يترتب عليه أي أثر من آثاره المقصودة منه.

وهكذا يقررون أن النهي عن العمل لذاته والنهي عنه لوصفه اللازم له سيان في اقتضاء فساد المنهي عنه وبطلانه واعتباره غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه[2].

---

(1) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 396/2.

(2) ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد: 339/2، الغزالي، المستصفى: 199/3، الآمدي، الإحكام: 232/1 السبكي، الإبهاج: 1155/4، الزركشي، البحر المحيط : 439/2، المرادي،التحبير شرح التحرير : 2286/5، محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 387/2.

9.2.2 الفرق بين الأمر والنهي

يفترق الأمر عن النهي في أن الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به مرة على الأصح، والنهي يقتضي التكرار على الدوام، والنهي لا يتصف بالفور والتراخي مع الإطلاق، والأمر يتصف بذلك على الأصح والنهي لا يقضى إذا فات وقته المعين بخلاف الأمر.

والنهي بعد الأمر بمنزلة النهي ابتداءً قطعا، وفي الأمر خلاف، وفي تكرار النهي يقتضي التأكيد بخلاف تكرار الأمر على أحد الوجهين والأمر يقتضي الصحة بالإجماع، والنهي يدل على فساد المنهي عنه على أحد الوجهين والنهي المعلق على شرط يقتضي التكرار بخلاف الأمر المعلق على شرط لا يقتضي التكرار على الأصح[(1)].

10.2.2 علاقة النهي بالأحكام الشرعية

تقدم معنا في علاقة الأمر بالأحكام الشرعية أن الخلاف في دلالة الأمر المجرد كان له أثره الواضح على الحكم الشرعي، وكما وقع هذا الخلاف في دلالة الأمر المجرد وقع في دلالة النهي المجرد من بين قائل أنه للتحريم وقائل إنه للكراهة ولكل حكم شرعي في النهي الصادر من النص الشرعي.

إلا أن جمهور الأصوليين قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه علماء اللغة في دلالة النهي المطلق على أنها تدل على تحريم المنهي عنه على وجه الحقيقة.

واتفق الأصوليون أن النهي المطلق إذا احتفت به قرينة تصرفه عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر وجب حمل النهي عليه إذ القرينة بمثابة دليل آخر وفي نصوص الكتاب والسنة الكثير من النواهي التي صرفتها القرائن عن معناها الحقيقي إلى معاني أخرى.

فما بقي على حقيقته كالنهي في قوله تعالى : ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[(2)] دل عند جمهور الأصوليين على تحريم زواج المسلم بالمشركات، ومثال ما صرف

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 2/456.

(2) سورة البقرة: 221.



النهي فيه عن حقيقته قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1]، فالنهي في هذه الآية صرف عن التحريم - كما عند الجمهور - إلى الكراهة لوجود القرينة وهي أن النهي عن البيع ليس لحقيقته وذاته وإنما هو للخوف من الاشتغال به عن أداء الواجب من تلبية النداء والمبادرة إلى الجمعة، فسداً للذريعة نهي المكلف مما قد يؤدي إلى إهمال ما هو واجب في حقه، ولذلك كان من لا يجب عليه حضور الجمعة، لا ينهى عن البيع والشراء إذا نودي إلى صلاة الجمعة"[2].

(1) سورة الجمعة: 9.

(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 380/2.

الفصل الثالث

العموم والخصوص والمطلق والمقيد

1.3 العام

1.1.3 دلالة العام

العام في اللغة: منعَمَّ الشيءُ بالناس يَعُمُّ عَمَّاً فهو عامٌّ إذا بلغ المواضع كلَّها [1]، قال ابن فارس: "العامُّ الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئاً" [2]، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاءٍ﴾ [3]، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [4].

وقد عقد له الثعالبي في كتابه (فقه اللغة) باباً سماه (باب الكليات)، وقال: هو ما أطلق أئمة اللغة في تفسيره لفظة (كل) ومن ذلك: كل ما علاك فأظلك فهو سماء، وكل أرض مستوية فهي صعيد، وكل شيء يدب على الأرض فهو دابة..." [5].

وأما الأصوليون فقد كان لل عام ومباحثه عناية خاصة في مصنفاتهم منذ أول كتاب صنف في أصول الفقه للإمام الشافعي إذ قال مبيناً إياه "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره" [6].

وساق الإمام الشافعي بعد بيانه للعام أمثلة لَه، قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [7]، وقال تبارك وتعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ [8]، و قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [9]، فهذا عام لا خاص فيه.

---

(1) الخليل، معجم العين، مادة (عم).
(2) ابن فارس، الصاحبي: 214.
(3) سورة النور: 45.
(4) سورة الرعد : 16.
(5) ينظر: الثعالبي، فقه اللغة، والسيوطي، المزهر في علوم اللغة: 426/1.
(6) الإمام الشافعي، الرسالة: 52.
(7) سورة الزمر: 62.
(8) سورة إبراهيم: 32.
(9) سورة هود: 6.

قال الشافعي:" فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها "[1]، ويبدو أن أول من تكلم الأصوليين العموم والخصوص هو الإمام الشافعي إذ قال الإمام أحمد بن حنبل:"لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد علينا الإمام الشافعي رضي الله عنه"[2].

وعرف الغزالي العموم بأنه :" اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا"[3]،كما عرفه الآمدي بأنه :"هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا"[4].

أما البلاغيون فالمحفوظ عن أئمتهم كعبد القاهر الجرجاني في كتابيه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) والسكاكي في (مفتاح العلوم) والخطيب القزويني في كتابيه (الإيضاح) و(التلخيص) هو الحديث عن بعض أفراد العموم، كعموم السلب، ضمن أغراض تقديم المسند إليه، وعطف الخاص على العام ضمن أسباب الإطناب في علم المعاني.

وأما المتأخرون فقد أشار إليه ابن الأثير الجزري بقوله :" إنه إذا كان الشيئان أحدهما خاصاً والآخر عاماً فإن استعمال العام في حالة النفي أبلغ من استعماله في حالة الإثبات وكذلك استعمال الخاص في حالة الإثبات أبلغ من استعماله في حالة النفي"[5].

والمعاجم البلاغية الحديثة،[6] قد أشارت إلى العام وعرفته بأنه :"هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد"[7].

---

(1) الإمام الشافعي، الرسالة: 54.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 5/3.

(3) الغزالي، المستصفى: 212/3.

(4) الآمدي، الإحكام: 241/1.

(5) الجزري، المثل السائر: 32/2.

(6) ينظر: مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: 176/1.

(7) ينظر: عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة: 118.

2.1.3 صيغ العموم

يمكن القول إن اللغويين متفقون على أن للعموم صيغاً تدل عليه وإنما وقع الخلاف بين الأصوليين، فذهب جمهورهم وغالبيتهم مذهب اللغويين في أن العموم له صيغ تدل عليه، وذهب بعضهم إلى أن العموم لا صيغة له البتة في لغة العرب، وذهب الآمدي وغيره إلى أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجازاً فيما عداه، ومنهم من اختار الوقف فيما قيل إنه من الحقيقة[1].

ولعلنا نومئ إلى أننا نميل إلى ما اتفق عليه اللغويون وذهب إليه جمهور الأصوليين من أن للعموم صيغاً تدل عليه حقيقة وذلك واضح في كتاب الله ، قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[2].

قال ابن الزبعري لأخصمن محمداً، ثم جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له: وقد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يدخلون النار؟ ، فاستدل بعموم (ما) ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، بل نزل قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[3]، غير منكر لقوله بل مخصصاً له.

وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطاً قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾[4].

ووجه الاحتجاج بذلك أن إبراهيم فهم من (أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ) العموم حيث ذكر لوطاً، والملائكة أقروه على ذلك وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء، واستثناء امرأته من الناجين، وذلك يدل على العموم.

نهاماحتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقوله : كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا

---

(1) الآمدي، الإحكام: 247/1.
(2) سورة الأنبياء: 98.
(3) سورة الأنبياء: 101.
(4) سورة العنكبوت: 32.

الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم)[1]، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك، بل عدل أبو بكر إلى ا لتعليق بالاستثناء وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (إلا بحقها)[2]، فدل على أن لفظ الجمع المعرف للعموم.

ومنها: أن عثمان لما سمع قول لبيد بن ربيعة:

أَلا كُلُّ شَيءٍ ما خَلا اللَهَ باطِلُ وَكُلُّ نَعيمٍ لا مَحالَةَ زائِلُ[3]

قال له: كذبت فإن نعيم أهل الجنة لا يزول، ولم ينكر عليه منكر ولولا أن (كل) للعموم لما كان كذلك.

ومنها إجماع الصحابة على إجراء قوله تعالى : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[4]، وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[5] وقوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً﴾[6]، وقوله: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾[7] وقوله: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ﴾[8].

وقوله صلى الله عليه وسلم :(من ألقى سلاحه فهو آمن)[9]، إلى غير ذلك على العموم[10]، وهم أعلم الناس بمقتضى دلالات الألفاظ في العربية فقد كانت فطرتهم على السليقة العربية ولو كان هناك فهم غير هذا لبيَّنه لهم رسو ل الله صلى الله عليه وسلم، ولم يوافقهم عليه.

أما صيغ العموم في لغة العرب فهي كالآتي:

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، رقم الحديث: 379.
(2) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، رقم الحديث: 379.
(3) ديوان لبيد: 156، ابن هشام، شرح شذور الذهب: 282، وأوضح المسالك: 253/2.
(4) سورة النور: 2.
(5) سورة المائدة: 38.
(6) سورة الإسراء: 33.
(7) سورة البقرة: 278.
(8) سورة النساء: 29.
(9) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، رقم الحديث: 3332.
(10) ينظر: الغزالي، المستصفى: 227/3، الآمدي، الإحكام: 247/1، الزركشي،البحر المحيط : 17/3، التحبير شرح التحرير: 232/5، القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، 453/1.

الصيغة الأولى: كل

وهي أقوى صيغة، ولها بالنسبة إلى إضافتها معانٍ، ومنها : أنها إذا أضيفت إلى نكرة فهو لشمول أفراده، نحو قوله تعالى : ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[1]، ومنها: إذا أضيفت إلى معرفة وهي جمع، أو ما في معناه، فهي لاستغراق أفراده أيضاً، نحو : كل الرجال، أو كل النساء على وجل إلا من آمنه الله) وفي الحديث : (كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها)[2].

ومنها: أضيفت إلى معرفة مفرد فهي لاستغراق أجزائه أيضاً، نحو: كل الجارية حسن، أو كل زيد جميل، إذا علم ذلك فمادتها تقتضي الاستغراق والشمول، كالإكليل لإحاطته بالرأس، والكلالة لإحاطتها بالوالد والولد، فلهذا كانت أصرح صيغ العموم، لشمولها العاقل وغيره، المذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والجمع، وسواء بقيت على إضافتها كا مثلنا، أو حذفت، نحو قوله تعالى : ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ﴾[4].

وقال القاضي عبد الوهاب : ليست في كلام العرب كلمة أعم منها تفيد العموم مبتدأة، وتابعة لتأكيد العام، نحو: جاء القوم كلهم.

وهنا فوائد، منها: أن ما سبق من كونها تستغرق الأفراد فيما إذا أضيفت لجمع معروف كما لو أضيفت إلى نكرة فيكون من الكلية، كقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه جل وعلا يا (عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته)[5]، وهو قول الأكثر وذهب بعضهم إلى أنه من الكل المجموعي لا من الكلية.

ومنها:إذا دخلت كل على جمع معرف باللام وقلنا بعمومها فهل المفيد للعموم الألف واللام وكل للتأكيد، أو اللام لبيان الحقيقة، وكل لتأسيس إفادة العموم؟ والثاني : أظهر، لأن كلاً إنما تكون مؤكدة إذا كانت تابعة، وقد يقال : اللام أفادت عموم

---

(1) سورة الأنبياء: 35.

(2) أخرجه مسلم: 203/1 كتاب الطهارة باب فضل الوضوء، رقم الحديث: 223.

(3) سورة البقرة: 116.

(4) سورة البقرة: 285.

(5) أخرجه مسلم: 1994/3، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، رقم الحديث: 2577.

مراتب ما دخلت عليه، وكل أفادت استغراق الأفرا د فنحو: (كل الرجال) تفيد فيها الألف واللام عموم مراتب جمع الرجال وكل استغراق الآحاد.

ولهذا قال ابن السراج : إن (كل) لا تدخل على المفرد، والمعرف بالألف واللام إذا أريد بكل منهما العموم، وهو ظاهر، ولهذا منع دخول (أل) على كل وعيب بعض النحاة: بدل الكل من الكل.

ومنها: ليس من دخولها على المفرد والمعرف نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِـلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[1] وقوله صلى الله عليه وسلم : (كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه)[2]، لأن الظاهر أنها مما هو في معنى الجمع المعرف، حتى تكون لاستغراق الأفراد لا الأجزاء.

ومفهوم عمومها إذا لم يدخل عليها نفي متقدم عليها، نحو : لم يقم كل الرجال، فإنها حينئذ للمجموع والنفي وارد عليه وسميت سلب العموم بخلاف ما لو تأخر عنها، نحو : كل إنسان لم يقم، فإنها حينئذ لاستغراق النفي في كل فرد، ويسمى عموم السلب[3].

وعموم السلب من ا لأغراض البلاغية التي تقتضي تقديم المسند إليه، ويكون ذلك إذا اجتمع في الجملة أداة تدل على العموم وأداة تدل على النفي، وتقدمت أداة العموم على أداة النفي، فإن أردت التعميم قدمت المسند إليه، كقولك : كل إنسان لم يقم، فالحكم بعدم القيام مستغرق لجميع الأفراد.

وقد يحسن بنا هنا أن نشير إلى أن (صيغة العموم) كل وما يشبهها ينبغي أن تكون هي المسند إليه، حتى تدل على عموم السلب أما إذا كانت معمولة لما بعدها فليست مما نتحدث عنه في العموم، فقولنا : كل الرجال لم يقم، وإن تقدمت فيه أداة العموم، إلا أن محلها التأخير لأنها مفعول به والمفعول به كما هو معلوم حقه

---

(1) سورة آل عمران: 93.

(2) أخرجه البخاري : 169/6 باب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والمكره والسكر ان والمجنون وأمرهما، رقم الحديث: 11.

(3) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 3353/5.

التأخير عن فعله، والأصل: لم يقم كل الرجال، فهذا أمن سلب العموم، أي: سلب الحكم عن بعض الأفراد وهو منافي لدلالة العموم فدلالة العموم كلية.

وتلخيص ما سبق أن عموم السلب هو أن تتقدم صيغة العموم على النفي وأما سلب العموم فهو أن تتقدم أداة النفي على صيغة العموم، ومن أمثلة سلب العموم، قول المتنبي:

ما كُلُّ ما يَتَمَنّى المَرءُ يُدرِكُهُ   تَجري الرِياحُ بِما لا تَشتَهي السُفُنُ[1]

ففي البيت جاءت صيغة العموم بعد النفي فأفادت أن الحكم لا يزال على جميع الأفراد التي هي الأماني في هذا البيت.

ومن أمثلة عموم السلب قوله صلى الله عليه وسلم : (كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر)[2]؛ فمفهوم هذا الحديث أن صفة النقص تعم كل أمر بدئ فيه بغير ذكر الله عز وجل، دون أن تستثني أحداً من أفراده.

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ذي اليدين: (كل ذلك لم يكن) جواباً لقوله:(أنسيت أم قصرت الصلاة؟)[3] أي: لم يكن كل من الأمرين، لكن بحسب ظنه صلى الله عليه وسلم، فذلك صح أن يكون جواباً للاستفهام عن أي الأمرين وقع ولو كان لنفي المجموع لم يكن مطابقاً للسؤال، ولا لقول ذي اليدين في بعض الروايات قد كان بعض ذلك، فإن السلب الكلي نقيضه الإيجاب الجزئي.

ومنه قول أبي النجم:

قَد أَصبَحَت أُمُّ الخِيارِ تَدَّعي   عَلَيَّ ذَنباً كُلُّهُ لَم أَصنَعِ[4]

فـ(كله) مبتدأ، وليست مفعولاً، إذ هو يريد أن ينفي عن نفسه أي ذنب، لا أن يثبت بعض الذنوب، وشتان بين المعنيين فالأول عموم السلب، والآخر سلب العموم، ومن هنا ندرك أن نصب (كل) في البيت لا يجوز، لأنه يصير مفعولاً به، ويصير المعنى

---

(1) ديوان المتنبي: 366/4.
(2) مسند أحمد، باقي مسند المكثرين، رقم الحديث: 8355.
(3) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، رقم الحديث: 460.
(4) البغدادي، خزانة الأدب: شاهد 56.

أنه لم يصنع أي ذنب ادعته عليه، بل صنع هذه الذنوب وغرضه أن يبرئ نفسه من كل خطأ[1].

ومن المعلوم أن قاعدة عموم السلب متفق عليها عند البلاغيين وأمــا قاعــدة سلب العموم، فهي خاضعة للسياق، وهي وإن كانت أغلبية إلا أنها غير مطردة[2].

الصيغة الثانية : جميع

ما يتصرف منها كأجمع وأجمعون ، وهي مثــل " كــل "إذا أضــيفت ، ولا تضاف إلا إلى معرفة ، وتكون لإحاطة الأجزاء ؛ لكن يفترقان من جهة أن دلالــةَ " كُلٍّ " على كل فرد بطريق النصوصية، بخلاف " جميع ".

وفرق الحنفية بينهما بأن " كلا تُعمّ الأشياء على سبيل الانفراد ، و"جَميعًا" تعمها على سبيل الاجتماع ، وذكر ابن العارض المعتزلي في كتابــه " النُّكَــت " أن الزجاج حكاه عن المبرد . قلتوإنما نقل عنه بالنسبة إلى أجمعين في نـ حــو قولــه تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[3] وكذا حكاه ابن الخشاب.

والصحيح أنَّ " أَجْمَعِينَ " لاتقتضي الاتحاد في الزمان بدليل قوله تعــالى : ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[4] ولذلك اختلفوا في أنه إذا جمع في التأكيد بين " كُلٍّ " وَ " أَجْمَعَ " فيّ أَنَّ التأكيد حاصل بهما معًا أو بكل واحد منهما على حدته ، وحينئذ فما الــذي أفاده الثاني ورفع توهم المجاز حصل بالأول ؟ وإن حصل بهما جميعًا ، فكيف ذلــك من الواحد إذا اقتصر عليه ؟.

والظاهر أن المقصود زيادة التأكيد وتقويته كما في التوابع الآتية بـ عد " أَجْمَعَ " إنما تفيد تمكينه في النفس . ومنع ابن مالك والسهيلي جواز تثنية " أَجْمَــعَ " وزَادَ السُّهَيْلِيُّ: جمعه، لأنه في معنى " كل "وهي لا تثنى ،ولا تجمع ، لكن صرح ابــن سيده والجوهري بِأَنَّ " أَجْمَعِينَ " جَمْعُ " أَجْمَعَ ".

(1) ينظر: فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها: 225.

(2) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 83، القزويني، الإيضاح: 68-71فضل حسن عبــاس ، البلاغــة فنونهــا وأفنانها: 225.

(3) سورة ص: 73.

(4) سورة ص: 82.

واستشكل بعضهم إفادة الـ عموم من " جَمِيعٍلأنها لا تضاف إلا إلى معرفة ، تقول: جميع القوم قومك ، ولا تقول: جميع قوم، ومع التعريف بالألف واللام أو الإضافة يكـون العموم مستفادًا منها لا من لفظة جميع ، وقد يقال: إن العموم مستفاد من " جميع " والألف اللام لبيان الحقيقة، أو هو مستفاد من الألف واللام و " جَمِيعُ " للتأكيد[1].

الصيغة الثالثة : سَائِرٌ

كائِنًا من سور المدينة وهو المحيط بها كما جزم به الجوهري ، تقول: اللّهُـمَّ اغفر لي ولسائر المسلمين، أي عمومهم.

الصيغة الرابعة : مَعْشَر ومعاشر

كقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾[2]، وفي الْحَدِيثِ: "نَحْـنُ مَعَاشِـرَ الأَ نْبِيَـاءِ لا نُورَثُ"[3]، و"مَعْشَرَ" لا يستعمل إلا مضافًا.

الصيغة الخامسة : عامة

كقولنا: رأيت الناس عامة.

الصيغة السادسة : كافة

كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾[4].

الصيغة السابعة : قَاطِبَةً

قالت عائشةرضي الله عنها : (لَمَّا مَاتَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ارْتَدَّتْ الْعَرَبُ قَاطِبَةً). قال ابن الأثير: " أَيْ جَمِيعُهُمْ".

الصيغة الثامنة : مَنْ الشَرْطيَّة و الاسْتِفْهَاميَّة

كقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾[5]، وقَوْلِهِ تَعَـالَى: ﴿وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾[6]، قال ابن سيده في (الْمُحْكَمِ):"مَن" اسم يغني عن الكلام الكثير المتنـاهي فـي التضاد والطول.

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 72/3.

(2) سورة الأنعام: 130.

(3) ابن حجر، فتح الباري، كتاب الفرائض.

(4) سورة التوبة: 36.

(5) سورة فصلت: 46.

(6) سورة الحجر: 56.

فَإِذَا قُلْتَمَنْ يَقُمْ أَقم معه كان كافيًا عن ذكر جميع الناس ، ولــولا " مَــنْ " لاحتجت إلى ذكر الأفرائم لا تجد إلى ذلك سبيلا ، و(من) الشَرْطِيَّة هي من صيغ العموم اتفاقاً، وأما الاسْتِفْهَامِيَّة فهي من صيغ العموم عند الجمهور.

الصيغة التاسعة: إما الشَرْطِيَّة و الاسْتِفْهَامِيَّة

كقولـه تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا﴾[1]، وقولِه تَعالَى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾[2]، و(ما) الشرطية من صيغ العموم وأما الاستِفْهَامِيَّة فعلــى قول الجمهور كما قلنا في (من).

الصيغة العاشرة: أَيٌّ

شريطة أنتكون شرطية أو استفهامية ، كقولـه تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[3]، وقولِهِ تَعالَى: ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾[4] ولهذا أجابه الكل عن نفسه بأنــه يأتيه.

الصيغة الحادية عشرة: مَتَى

هي عامة في الأزمان المبهمة كلها ، والبعض لم يقيده بالمبهمة، وقوى الإمام الزركشي الأول لأنها تستعمل إلا فيما لا يتحقق وقوعه ،فلا يقولون : مَتَى طَلَعَتْ الشمس فائتني، بل إذا طلعت الشمس، فهي عكس إذا.

وأشار البعض إلى أن "مَتَى" تقتضي عموم الأزمنة، ولا تقتضي تكرار الفعل، بدليل استعمالها فيما لا تكرار فيه كما إذا قيل : مَتَى قَتَلْتَ زيدًا ؟ والسابق إلى الفهم منها تكرار الفعل ، ولا تقتضي تكرارًا على التحقيق فإذا قال : مَتَى دَخلت الدار فأنت طالق فالطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول وإنما يقع بالدخول الأول ، وهذا بخــلاف " كُلَّمَا فَإِنَّها تقتضي التكرار لاقتضائها عموم الأفعال فَ إذا قال: كلما دخلت، فمعنــاه

---

(1) سورة فاطر: 2.
(2) سورة طه: 17.
(3) سورة الإسراء: 110.
(4) سورة النمل: 38.

كل دخول يقع منك ، لأن "كلا" إنما يضاف للأسماء وينضم إليها " مَــا "، لتصــلح للدخول على الأفعال، فهي كـــ"رُبّ"[1].

الصيغة الثانية عشرة والثالثة عشرة : أَيْنَ وحَيْثُ

يعمان الأمكنة، كقوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾[2].

الصيغة الرابعة عشرة والخامسة عشرة : كَيْفَ وإِذَا

أشار إليهما الإمام القرافي من صيغ العموم إذا كانت " كيف " استفهامية، أو اتصلت بها "ما"إذا جوزي بها ، وهما داخلان في إطلاقهم عموم أسماء الشــرط والاستفهام.

الصيغة السادسة عشرة : مهما

وهيسلم بدليل عود الضمير إليها وىلا يعاد إلا إلى الأســماء ، وهــي مــن أدوات الجزم باتفاق وتَجيء للاستفهام قَليلا

الصيغة السابعة عشرة : أنى

فأَصلها الاستفهام إما بمعنَى منْ أَيْنَ، كقولِه تعــالى: ﴿أَنَّى لَكِ هَـذَا﴾[3] وإمــا بمعنى كيف، كقولِه: ﴿ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[4].

الصيغة الثامنة عشرة : أيّان

وهي في الأزمان بمنزلة "متى" لكن "مَتَى"أشهر منهَا ، ولذلك تفسر "أيان" بمتى.

الصيغة التاسعة عشرة : إذ ما

هي من أدوات الشرط عند سيبويه ، وكلها تدخل في إطلاقهــم أَنَّ أســماء الشروط من صيغ العموم، ولما فيها من الإبهام وعدم الاختصاص بوقت دون غيره.

الصيغة العشرون : أي حين، على طريقة من يصلها من أي المقدمة.

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 82/3.

(2) سورة النساء: 78.

(3) سورة آل عمران: 37.

(4) سورة المائدة: 75.

الصيغة الواحدة والعشرون : كَمْ،الاستفهامية لا الخبرية ، فإنما عدت مِن صيغ العمولأنّ الاستفهام بها سائغ في جميع مراتب الأعداد لا يختصّ بعدد معين ، كما أنّ "متى" سائغةفي جميع الأزمان ، و"أين"في جميع الأماكن ، و"مَنْ" في جميع الأجناس فإذا قيل: كَمْ مَالُكَ؟ حسن الجواب بأي عدد شئت.

الصيغة الثانية والعشرون : الأسماء الموصولة، وَهِيَ "الَّذِي، وَالَّتِي" وجموعهما مِنْ "الَّذِينَ، وَاللَّاتِي،وَذُو الطَّائِيَّةِ" وجمعها، وقد أوصلها الإمام القرافي إلى نيف وثلاثين صيغةً(1).

ويشير الإمام الزركشي إلى أن (الذي) التي للعموم إذا كانت جنسية، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾(2)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾(3)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾(4).

فالعموم فيما سبق مستفاد من الصّيغة ذاتها، وأما العهدية فلا عموم فيها ذلك كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ﴾[5]، وقوله تعالى : ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾(6).

ونبه الإمام الزركشي على أنجعل الموصولات من صيغ العموم مشكل وذلك لأَنَّ النحاة قد صرحوا بأَنَّ شرط الصلة أنكون معهودة معلومة للمخاطب ، ولهذا كانت معرفة للموصول، والمعهود لا عموم فيه، كما سبق بيانه[7].

الصيغة الثالثة والعشرون : الجمع المعرف بـ(أل) تعريف جنس، سواء أكان مذكرا أم مؤنثا سالمًا، أم مكسرًا للقلة أو الكثرة.

---

(1) ينظر: القرافي، العقد المنظوم: 367/1.
(2) سورة البقرة: 4.
(3) سورة الأنبياء: 101.
(4) سورة النساء: 10.
(5) سورة المؤمنون: 38.
(6) سورة المجادلة: 1.
(7) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 83/3.

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾[3]، فجمع الكثرة كرجال وصواحب، والسالم المذكر، كالمسلمين، والمؤنث كالمسلمات، والتكسير كأكسية، وأفلس، وصبية، وأجمال، والقلة من ثلاثة إلى أحد عشر ومن بعدهما للكثرة.

الصيغة الرابعة والعشرون الجمع المعرف بالإضا فة، نحو: عبيدي أحرار، ونسائي طوالق ونحوهما[4].

الصيغة الخامسة والعشرون: النكرة في سياق النفي، سواء "بما"، أو "لَـنْ" أو "لم"، أو "ليس"، وسواء دخل حرف النفي على فعل نحو:مَا رأيت رجلا ، أو على اسم نحو لا رجل في الدار وسواء باشرها النّفي نحو مَا أحد قائما ، أو عاملها نحو: مَا قَامَ أَحدٌ، ويدل لَه قوله تَعَالَى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾[5]، وقد اعترض بأن النكرة التي تعم النَّكرة المنفيَّة.

أما التي ليست بمنفيّة لكنها في سياقه ،فلا تعم وهو مردود، فقد قال تَعَالَى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾[6] وكان ذلك في جواب: ﴿ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾[7]فلو لم يكن العموم لم يلزم الرَّدُّ عليه بالواحد ، والمعنى في ذلك أَنَّ النّكرة غير مختصة بمعين ، كقولك: رأيت رجلا،والنفي لا اختصاصَ لَه، فإذا انضم النفي الَّذي لا اختصاصَ لَه إلى التّنكير الذي لا يختصّ بمعيَّن، اقتضى ذلك العموم[8].

---

(1) سورة التوبة: 3.

(2) سورة النمل: 88.

(3) سورة الأحزاب: 35.

(4) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 5 /2360.

(5) سورة آل عمران: 64.

(6) سورة الأنعام: 91.

(7) سورة الأنعام: 91.

(8) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 110/3.

أما وقد عرضنا فيما سبق ما تيسر من صيغ العموم التي نالت عناية فائقة في مصنفات الأصوليين إذ أوصلها الإمام القرافي في كتابه (العقد المنظوم في الخصوص والعموم) إلى مائتين وخمسين صيغة.

وصنف الإمام العلائي مصنفاً سماه (تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم) وكثير من هذه الصيغ تخللها الخلاف بين علماء الأصول لبيان مقتضياتها في لغة العرب.

3.1.3 دلالة صيغة العموم كلية

قال الإمام السبكي: مدلول العموم كلية لا كل ولا كلي، وبيان ذلك يتوقف على معرفة الكل والكلي والكلية والجزء والجزئي والجزئية.

أما الكل فهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على الأفراد، كأسماء العدد وكقولنا: كل رجل يحمل الصخرة العظيمة، فهذا صادق باعتبار المجموع، ويقابله الجزء: وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة فالجزء بعض الكل.

وأما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون، وإن شئت قلت القدر المشترك بين جميع الأفراد كمفهوم الحيوان في أنواعه والإنسان في أنواعه، فإن الحيوان صادق على جميع أفراده ويقابله الجزئي، كزيد، وحاصله: أنه الكلي مع قيد زائد وهو تشخيصه فلك أن تقول الكلي بعض الجزئي.

وأما الكلية فهي التي يكون الحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد، مثل قولنا: كل رجل يشبعه رغيفان غالباً فإنه يصدق باعتبار الكلية، أي: كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالباً، ولا يصدق باعتبار الكل، أي: المجموع من حيث هو مجموع، فإنه لا يكفيه رغيفان ولا قناطير عديدة لأن الكل والكلية يندرج فيهما الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة، وجميع ما في مادة الإمكان وإنما الفرق بينهما أن الكل يصدق من حيث المجموع والكلية تصدق من حيث الجميع.

والفرقبين المجموع والجميع فإن المجموع : الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد، والجميع الحكم على كل فرد فرد ،ويقابلها الجزئية : وهي الحكم على أفراد حقيقة من غير تعيين، كقولك: بعض الحيوان إنسان، فالجزئية بعض الكلية.

يتبين لنا من خلال ما سبق أن مسمى العموم كلية لا كل وإلا لتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت حكمه لفرد من أفراده ، على ما تقدم بيانه فلا يصح الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي إلا إذا كان معناه الكلية التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد ، وحينئذ يستدل بها على أي فرد شئنا من الأفراد في النفي والنهي.

وإنما يختلف الحال بين الكل والكلية في النفي والنهي لا في الأمر، وخبر الثبوت فمدلول العموم كلية لا كل لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده عند القائلين به إجماعاً.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾[1] دال على تحريم قتل فرد من أفراد النفوس بالإجماع،وليس معناه : ولا تقتلوا مجموع النفوس وإلا لم يدل على كل فرد فرد فلا يكون عاصيا بقتل الواحد لأنه لم يقتل المجموع.

فإذا تقرر ما سبق فهنا سؤال قوي شغف به الشيخ أبو العباس القرافي، وهو أن دلالة العموم على كل فرد من أفراده نحو زيد المشرك ـــ مثلا ـــ من المشركين لا يمكن أن تكون بالمطابقة ولا بالتضمين ولا بالالتزام وإذا بطل أن يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمناً والتزاماً بطل أن يدل لفظ العموم مطلقا لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة.

وإنما قلنا: لا يدل عليه بطريق المطابقة لأنها دلالة اللفظ على مسماه بكماله ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة.

وإنما قلنا: لا يدل بالالتزام لأن دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم مسماه ولازم المسمى لا بد و أن يكون خارجاً عن المسمى ، وزيد ليس بخارج عن مسمى

---

(1) سورة الأنعام: 151.

العموم لأنه لو خرج لخرج عمرو وخالد ، وحينئذ لا يبقى في المسمى شيء فدل على أنه لا يدل بالمطابقة ولا الالتزام.

وإنما قلنا لا يدل بالتضمن لأن دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء إنما يصدق إذا كان المسمى كلاً لأنه مقابله ومدلول لفظ العموم ليس كلاً فلا يكون زيد جزءاً فلا يدل عليه تضمناً ، فتبين بطلان دلالة لفظ العموم على زيد بشيء من هذه الثلاثة والدلالات منحصرة فيها، فبطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً.

وقد سار هذا السؤال غوراً ونجداً،ولم أرَ من أجاب عنه إلا الشيخ شمس الدين الأصفهاني في شرح المحصول ، فقال إنا حيث قلنا : إن اللفظ إما أن يكون دالاً بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام ، فذلك في لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين، وذلك لا يتأتى ههنا فلا ينبغي أن يطلب ذلك.

ومن خلال ما سبق فإن قوله: (واقتلوا المشركين) في قوة جملة من القضايا ، وذلك لأن مدلوله: اقتل هذا المشرك واقتل هذا المشرك إلى آخر الأفراد.

وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك ، ولكنها تتضمن ما يدل على قتل زيد المشرك لا بخصوص كونه زيدا بل بعموم كونه فردا ضرورة تضمنه اقتل زيد المشرك، فإن من جملة هذه القضايا ، وهي جزء من مجموع تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغة على وجهين : قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب ، والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة.

ثم أشار الإمام السبكي إلى أنه إذا ثبت أن مدلول صيغ العموم كلية لا كل ، فك في الضمائر بأسرها ، وصيغ المجموع للنكرات، فإذا قال السيد لعبيده لا تخرجوا ليس المراد لا يخرج كلكم من حيث هو كل بل المراد ، بهذه الواو التي هي ضمير في (أخرجوا) كل واحد على حياله.

وكذلك الخبر بالنفي مثل لا أطلب عليكم فالمراد ثبوت الحكم لكل فرد فرد مما دلت عليه هذه الكاف وكذلك جموع النكرات فإذا قال لأكرمن رجالاً اليوم، فالمراد إكرام كل واحد واحد، مما دل عليه رجال.

ومنه قوله تعالى : ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾[1]أي على كل واحد واحد بنفسه ، ولـيس المراد المجموع،وإذا تقرر ذلك فنقول إذا قال القائل : اقتلوا زيدا، فقد أمر كل فرد فرد بقتل زيد لأن في (اقتلوا) ضميرا يعود على كل فرد فرد[2].

استهل الإمام السبكي كلامه بتبيين مفهومات المصطلحات المنطقية التي ينبني عليها فهم دلالة صيغ العموم ثم أخذ يقرر دلالة صيغة العموم بأن دلالتهـا كليـة لا كل، وإلا لم يصح الاستدلال في النفي والنهي على ثبوت حكمه لفرد من أفراده.

ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3]، فلـو جعلنا هذا النهي العام في الآية من باب الكل لكان المؤمن الواحد يجوز له أن يوالي الكافر الواحد فـ المنهي عنه هو المجموع أي لا يتخذ جميع الكافرين أولياء مـن دون المؤمنين، وهذا غير مراد اتفاقاً، فتعين أن يكون النهي في صيغة العموم من بـاب الكلية بمعنى أنه مستغرق لكل فرد من أفراده.

وأما في النفي فقوله صلى الله عليه وسلم :(لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة)[4]، فلو جعلنا عموم النفي هنا من باب الكل لجاز تخلف الحكم عن بعـض البيوت التي فيها كلب أو صورة وذلك أن النهي مخصوص بالمجموع لا بـالإفراد وهو غير مراد اتفاقاً كما ذكرنا، فأصبح من المتعذر حمل العموم في حالة النهي أو النفي على فرد من أفراده إلا إذا جعلناه من باب الكلية لا الكل.

ثم وضح الإمام السبكي أن الاختلاف بين مدلولي الكل والكلية يكون في النفي والنهي فقط أما الأمر وخبر الثبوت فلا يختلف حكم العموم فيه فيما لو جعلناه مـن باب الكلية أو من باب الكل إذ المقصد أن الحكم شامل لجميع الأفراد ومطالب بـه جميع الأفراد فسواء قولنا أن دلالة العموم كلية أو كل فالمعنى واحد، وأشار بعد ذلك إلى جواب الإشكال الذي جاء به الإمام القرافي حول دلالة العموم وأجاب عنه وأكد أن مفهوم صيغ العموم يدل على كل فرد على حدة.

(1) سورة المائدة: 105.
(2) ينظر: السبكي، الإبهاج: 1200/4 -1205، الزركشي، البحر المحيط: 25/3-26.
(3) سورة آل عمران: 28.
(4) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، رقم الحديث: 3075.

4.1.3 دلالة العام هل هي ظنية أم قطعية

أشرنا فيما مضى أن للعموم صيغاً تستعمل فيه وتدل عليه، ولكن الأصوليين بحثوا ما هو أعمق من ذلك إذ نظروا إلى دلالة هذه الصيغ على العموم هل تدل عليه مع احتمال كون المقصود الخصوص، أم أنها تدل على العموم مع عدم تطرق احتمال الخصوص إليها.

اختار جمهور الأصوليين الأول، وأشاروا إلى أن تلك الصيغ تدل على العموم والخصوص ولكن دلالتها على العموم أقرب من دلالتها على الخصوص، وذلك أن هذه الصيغ تستعمل للعموم على الأرجح في لغة العرب، ومع ذلك فقد كثر إطلاقها وإرادة الخصوص بها، حتى اشتهر بين العلماء قولهم : ما من عام إلا وقد خصّص، إلا قول المولى جلا وعلا: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

واستعمال تلك الصيغ في الخصوص قد وقع كثيراً في لغة العرب، مما جعل دلالتها على العموم ظنية، لاحتمال إرادة الخصوص بها.

وقيل: إن دلالة العام قطعية، فتلك الصيغ تدل على العموم دون احتمال ورود الخصوص عليها، واحتمال الخصوص مجرد احتمال عقلي لا دليل عليه والصحيح خلافه لما بيناه[2].

5.1.3 الفرق بين العام والمطلق

قال الفخر الرازي :" اعلم أن كل شيء فله حقيقة وكل أمر يكون المفهوم منه مغايراً للمفهوم من تلك الحقيقة كان لا محالة أمراً آخر سوى تلك الحقيقة سواء كان ذلك المغاير لازماً لتلك الحقيقة أو مفارقاً وسواء كان سلباً أو إيجاباً.

فالإنسان من حيث إنه إنسان ليس إلا أنه إنسان فأما أنه واحد أو لا واحد أو كثير أو لا كثير فكل ذلك مفهومات منفصلة عن الإنسان من حيث إنه إنسان وإن كنا نقطع بأن مفهوم الإنسان لا ينفك عن كونه واحدا أو لا واحدا إذا عرفت ذلك

(1) سورة النور: 35.

(2) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 1515/4.

فنقول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث إنها هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد أو إيجابا فهو المطلق.

أما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فإن كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم العدد.

وإن لم كن الكثرة كثرة معينة فهو العام ، وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال المطلق: هو الدال على واحد لا بعينه فإن كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان (على الماهية) والله أعلم(1).

ويشير الإمام الزركشي إلى أن العموم يقع على مسمى الشمول، وهو المقصود هنا، وعموم الصلاحية هو المطلق، وتسميته عاماً باعتبار أن موارده غير منحصرة لا أنه في نفسه عام، ويقال له: عموم البدل أيضاً، والفرق بينهما: أن عموم الشمول كلي، والحكم فيه على كل فرد، وعموم الصلاحية كلي أي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه(2).

ومما سبق يتضح أن مفا د كلام الرازي أن لكل لفظ حقيقة ولا شك أن كل حقيقة تختلف عن الأخرى لا محالة، فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي، دون أن تكون فيهما دلالة على شيء من عوارضها فهذا المطلق.

وأما اللفظ على حقيقة مع قيد الكثرة غير المعنية فهذا العام، وانتقد الإمام الرازي القائلين: بأن المطلق هو ما دل على واحد، لا بعينه، فإن كونه واحداً، وكونه غير معين، كلاهما قيدان زائدان عن حقيقة المطلق.

وحاصل كلام الزركشي أن العموم يأتي بمعنى الشمول لجميع الأفراد، وقد يأتي بمعنى المطلق ويسمى عموم الصلاحية، ووجه تسميته عموماً بمعنى أن موارده غير منحصرة لا أنه في نفسه عاماً.

---

(1) الرازي، المحصول: 313/2

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 7/3.

6.1.3 العموم من عوارض الألفاظ حقيقة

اتفق الأصوليون على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وا ختلفوا في كونه من عوارض المعاني.

وممن رآه واقعا في عوارض المعاني الإمام القرافي إذ يقول :"الحيوان عام في الناطق والبهيم، والعدد عام في الزوج والفرد، واللون عام في السواد والبياض، والسعر قد يكون عاماً في البلاد وقد يكون خاصاً ببعضها، ونقول : مطر عام، وعدل عام في الرعية وريح عامة، وهذه كلها عمومات معنوية لا لفظية، فإنا نحكم بالعموم في هذه الصور على هذه المعاني عند تصورنا لها وإن جهلنا الا لفظ الموضوع بإزائها هل هو عربي أو عجمي شامل أو غير شامل ؟.

وأما عموم اللفظ فلا نقول : هذا اللفظ عام حتى نتصور اللفظ نفسه، ونعلم من أي لغة هو، وهل وضعه أهل تلك اللغة عاماً شاملاً أو غير شامل؟، فإن وجدناه في تلك اللغة شاملاً سميناه عاماً، وإن وجدناه غير شامل لم نسمه عاماً عموم الشمول، وقد نسميه عاماً عموم الصلاحية ـ أي مطلق ـ فظهر حينئذ أن لفظ العموم يصلح للمعنى واللفظ.

وأما ذلك بطريق الاشتراك أو بطريق التواطئ لأجل معنى مشترك بينهما لا لأنه اللفظ مشترك بينهما؟ فظهر في بادئ الأمر أنه متواطئ فيهما، لأن المعنى شامل لأنواعه وأفراده المندرجة تحته واللفظ شامل لجميع أفراده، فيكون الشمول هو المعنى المشترك بينهما أو يكون اللفظ مطلقاً عليهما، لأجل هذا المعنى المشترك بينهما فيكون متواطئاً، لا مشتركا، هذا هو الذي يظهر في بادئ الرأي.

وقال:عند تحرير النظر واستيفاء الفكر يظهر أنه مطلق عليهما باعتبار معنيين مختلفين وتقرير ذلك أن المعنى العام هو صورة ذهنية تنطبق على أمور خارجية انطباقاً عقلياً، وهي واحدة، وليس لها فيها ما يتقاضى الجمع بين فردين بل الصلاحية لفردين دون الجمع بينهما، وإذا صدقت على عدد قل أو كثر ولو ثلاثة استحقت أن يقال لها: جنس أو نوع وأنها عامة.

وأما عموم اللفظ فهو إنما يتأتى من جهة الأوضاع واللغات لا من جهة العقل ولا بد من الشمول ولا يكتفي فيه بعدد مع إمكان غيره ومتى اقتطع فرد عن اللفظ

من تلك المادة قيل فيه، بطل عمومه، وصار مخصوصاً وخولفت قاعدته وأصله، وليسكذلك في العموم المعنوي إذا قيل خصل منه ثلاثة فقط قيل : صدق العموم المعنوي باعتبار تلك الأفراد[1]".

وفي المقابل يرى أكثر الأصوليين أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، ومن عوارض المعاني على سبيل المجاز، وذلك أن من لوازم العام أن يكون اللفظ العام متحدا، ومع ا تحاده يكون متناولا لأمور متعددة من جهة واحدة، فالأفراد الذين تناولهم اللفظ يجب أن يكونوا متساوين في الحكم، فمثلاً قولك : أكرم الطلاب، يجب أن يتساوى جميع الطلاب بالإكرام، فإكرام زيد يجب أن يكون مثل إكرام عمرو وبكر، وهكذا دون زيادة أو نقصان.

أما لو قال : مطر عام، وعدل عام، وريح عامة، عمّ القبيلة العطاء ونحو ذلك من أمثلة العموم المعنوي أو المجازي، فهذا إطلاق مجازي متساهل فيه، لأن المطر قد يكون في بعض الوديان والأماكن أكثر من البعض الآخر.

كذلك لو قال : عمّ القبيلة العطاء، يكون إطلاق مجازي لأن الخليفة لا يمكن أن يعطي كل فرد من أفراد القبيلة مثل ما أعطى الآخر، فعطاء رئيس القبيلة يختلف عن عطاء غيره، فاختلفوا في الحكم.

وهذا بخلاف ألفاظ العموم، فإن الحكم متساو في جميع الأفراد، فقوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[2]، فإن كل فرد واجب عليه الظهر أربع ركعات سواء أكان رئيس قبيلة أم لا.

ويرى هؤلاء أن القول بأن العموم من عوارض المعاني حقيقة مع القول بأن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة يلزم منه أن يكون العموم مشتركا لفظيا بين الألفاظ والمعاني، والاشتراك على خلاف الأصل، لكن لو قلنا : إن العموم من عوارض الألفاظ مجازاً فإنا نكو ن قد تخلصنا من الاشتراك، واعترض بأن المجاز

---

(1) ينظر: القرافي، العقد المنظوم: 141/1.
(2) سورة النور: 56.

أيضاً على خلاف الأصل لكنهم أجابوا بأن المجاز مقدم على المشترك فهو أولى أن يقال به[1].

7.1.3 علاقة العام بالأحكام الشرعية

تقرر في خلال دراستنا في هذا الفصل دلالة العام وشموليتها لكل فرد من أفراده دون استثناء وعلمنا أن العموم كلي ودلالته كلية ومن خلال هذا المفهوم يكون التعامل مع النص العام وتنزيل الحكم على أبعاده المحيطة به.

فقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، فإنه عام لأنه موضوع وضعاً واحداً، ليدل على شمول واستغراق كل سارق و سارقة من غير حصر في عدد معين، فكل من صدق عليه أنه سارق قطعت يده.

وكذلك لفظ (من) في قوله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح : (من ألقى سلاحه فهو آمن)[3]، فلفظ (من) يدل على استغراق وشمول كل فرد ألقى سلاحه من غير حصر في فرد معين، أو أفراد معينين، فكل من انطبق عليه أنه ألقى سلاحه كان آمناً.

2.3 الخاص

الخاص في اللغة: التفرد وقطع الشركة، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد يقال له: خاص[4]، ووضحه ابن فارس بقوله:"والخاصُّ: الذي يتحلّل فيقع على شيء دون أشياء، وذلك كقوله جلّ ثناؤه: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾[5].

---

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام: 244/1، الزركشي، البحر المحيط : 11/3، المرداوي، التحبير شرح التحرير : 2323/5، النملة، المهذب في أصول الفقه: 1464/3.

(2) سورة المائدة: 38.

(3) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، رقم الحديث: 3332.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (خص).

(5) سورة الأحزاب: 50.

وكذلك قوله: ﴿وَاتَّقُونِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[1]، فخاطب أهل العقل خاصة، وقد يكون الكلامان متّصلين، ويكون أحدهما خاصاً والآخر عامّاً، وذلك كقولك لمن أعطى زيداً درهماً: أعْطِ عمراً، فإن لم تفعل فما أعطيتَ، تريد: إن لم تُعطِ عمراً فأنت لم تعطِ زيداً أيضاً، وذلك غير محسوب لك.

ومثله في كتاب الله جلّ ثناؤه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾[2]، فهذا خاص، يريد: هذا الأمر المجدَّد بَلِّغْه، فإن لم تفعل ولم تبلغ هذا، فما بلغت رسالته، يريد: جميع ما أرسلتَ به[3].

وأما البلاغيون فلم يحفظ عنهم الكلام في الخاص والمحفوظ عنهم البحث في بعض قضاياه كعطف الخاص على العام ضمن ضروب الإطناب، وكالتقييد بالوصف وبعض أنواع القصر وغيرها، وأما الأصوليون فلا يظهر ثمة فرق بين ما ذكروه في التعريف الاصطلاحي والمعنى اللغوي السابق.

وعرفه شمس الأئمة السرخسي:"بأنه هو كل لفظ وضع لمعنى واحد معلوم على الانفراد وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد"[4]، وعرفه الزركشي:"بأنه اللفظ الدال على مسمى واحد وما دل على كثرة مخصوصة"[5].

والآن وبعد عرضنا لهذه التعريفات يجدر بنا أن نبين أن العلماء يعنون بالمعنى الواحد والمسمى الواحد: ما يتناول الواحد الحقيقي بالشخص كزيد وقد يكون بالنوع كرجل وإنسان وقد يكون بالجنس كحيوان، وقد يكون واحداً بالمعاني كالعلم والجهل.

وما يتناول الواحد الاعتباري، ويدخل فيه أسماء العدد كاثنين وثلاثة وأربعة التي تدل على كثير محصور إذ إنها وضعت وضعاً واحداً للكثير، وهي مستغرقة جميع ما يصلح لها لكن هذا الكثير محصور ومن هنا كانت من الخاص[6].

---

(1) سورة البقرة: 197.
(2) سورة المائدة: 67.
(3) ابن فارس، الصاحبي: 214.
(4) السرخسي، أصول السرخسي: 139/1.
(5) الزركشي، البحر المحيط: 240/3.
(6) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 161/2.

1.2.3 دلالة الخصوص والمخصص والتخصيص

نبه الأصوليون إلى العديد من المصطلحات ذات العلاقة المرتبطة بالخاص كالخصوص والمخصص والتخصيص وتبين دلالة كل منها كالآتي:

فالخصوص: هو كون اللفظ متناولا لبعض ما يصلح له لا لجميعه، وتوضيحه بأنه خصوص في كون اللفظ متناَولا للواحد المعين الذي لا يصلح إلا له، مثال ذلك: تناول كل اسم من أسماء اللّه المختصة به له سبحانه وتعالى.

وفرق بعضهم بين الخاص والخصوص، بأن الخاص يكون فيما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع، والخصوص ما اختص بالوضع لا بإرادة.

وقيل:الخاص ما يتَناول أمرًا واحدًا بنفس الوضع، والخصوص أنْ يتناول شيئًا دون غيره، وكان يصحّ أن يتناوله ذلك الغير[1].

ويبدو أن التعريف الآخر أكثر دقة إذ الخاص كثيراً ما يدل على مسميات معينة لا تحتمل غيرها كزيد وأحمد أو على كثرة معينة كخمسة وسبعة وغير ذلك.

أما الخصوص فهو يدل على صفة شيء تميز بها ويصح أن يتصف بتلك الصفة غيره، كقولنا: أحمد الشجاع، فهو تميز بها ويصح أن يكون شجاع غيره ثم إن الشجاع جزء من صفاته وإلا فله صفات أخرى.

وَأَمَّا الْمخصَّص فيطلقه الأصوليون على معان مختلفة، فيوصف المتَكَلِّم بكونه مخصصًا للعام بمعنى أَنه أَراد به بعض ما يتناوله، ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بأَنه مخصص، ويوصف الدليل بأَنه مخصص، فيقال تخصص الكتاب بالكتاب والسّنة بالكتاب على ما سيأتي بيانه والكلام على أنواعه وأقسامه.

وأما التَّخصيص: وهو المقصود بالذكر عند الأصوليين، وأفضل ما قيل في تعريفه: "هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه"، ومفاد ذلك أَن الصيغَة العامة شاملة لجميع أفرادها، فالحكم الصادر بصيغة العموم شامل لجميع الأَفراد، ثم يخَصص الحكم ببعض الأَفراد دون بعض، وهذا معنى قولهم إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه[2].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 240/3.

(2) ينظر: الرازي، المحصول: 8/3، الزركشي، البحر المحيط: 241/3.

2.2.3 قطيعة دلالة الخاص

أجمع علماء الأصول على أن دلالة الخاص على معناه قطعية بخلاف العام فإنه تقدم معنا أن جمهور الأصوليين يرون أن دلالته على معناه ظنية لكثرة احتمال ورود المخصص عليه.

قال الإمام البزدوي مبيناً دلالة الخاص بأنه: "اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً ويقيناً بلا شبهة لما أريد به الحكم، ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع وإن احتمل التغيير عن أصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيناً لما وضع له"(1).

ومن أمثلة الألفاظ الخاصة: مائة، ثمانين، أبدا، فهذه الألفاظ لا يتطرق إليها الاحتمال البتة بمقصد سوى ما تدل عليه في أصل الوضع اللغوي.

3.2.3 المخصصات المنفصلة

تكلمنا في الفصل السابق عن العموم وبينا ماهيته، وأشرنا إلى أن العموم دلالته كلية شمولية لكل فرد من أفراده، وأشرنا إلى صيغ العموم وذكرنا أن هذه الصيغ متى جاءت أفادت العموم المستغرق لجميع أفراده وتبقى هذه الدلالة كذلك إلا إذا ورد مخصص يقصر بعض أفراد العام بالدلالة فهنا يكون عاماً قد ورد عليه ما يخصصه.

وقد بينت معنى الخاص فيما سبق، والآن سأعرض المخصصات التي إذا وردت على العموم قصرت دلالته على بعض أفراده وهي على قسمين:

القسم الأول: المخصص المستقل

وهو المخصص الذي لا يكون جزءاً من ذلك النص الذي ورد فيه اللفظ العام، أي: المخصص الذي يستقل بنفسه، وأهم هذه الأدلة المخصصة ثلاثة:

1 - الحس: وهو الدليل المأخوذ من أحد الحواس، الرؤية البصرية أو السمع أو اللمس أو الذوق أو الشم، فالحس مخصص للعام ومثاله قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ

(1) ينظر: العمري، التخصيص عند علماء الأصول: 24.

﴿شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[1]، والمشاهد أشياء كثيرة لم تدمرها الريح والجبال والسماء والأرض وغير ذلك، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾[2]، وما كان في يد سليمان عليه السلام لم تؤتى منه شيء وهو شيء[3].

2- دليل العقل: قد يأتي النص عاماً ويخصصه العقل، وذلك كأن يرد الخطاب على سبيل العموم بتكاليف شرعية، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[4]، فلفظ (الناس) جمع معرف بأل، والجمع المعرف بأل من صيغ العموم، فاقتضى ذلك دخول كل الأفراد في الخطاب، ولكن العقل اقتضى عدم دخول الصبي والمجنون بالتكليف بالحج لعدم إدراكهما لمعنى الحج ومفهومه.

ومن أمثلة تخصيص النص بالعقل: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[5]، فإن لفظ(كل) صيغة عموم، قد تناولت من جهة اللغة كل شيء مع أن ذات الله و صفاته، أشياء حقيقة، ومع ذلك فإنها لا تدخل في هذا العموم، وخرجت ذات المولى جل وعلا وصفاته بدلالة العقل على ذلك، وهو مما لا خلاف فيه بين العقلاء[6].

3- دليل الشرع: ومقصود العلماء من قولهم (دليل الشرع) أي أن أدلة الشرع كالكتاب والسنة والإجماع والقياس يخصص بعضها بعضاً فقد يرد النص عاماً ويرد دليل آخر من أدلة الشرع يدل على تخصيصه.

ومن أمثلة ذلك تخصيص الكتاب بالكتاب كقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[7]، ورد مخصصاً لقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[8]، ومفهوم ذلك

---

(1) سورة الأحقاف: 25.
(2) سورة النمل: 23.
(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 360/3، محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 85/2.
(4) سورة آل عمران: 97.
(5) سورة الزمر: 62.
(6) ينظر: الزركشي، البحر المحيط : 355/3،محمد أديب صالح ،تفسير النصوص : 86/2، النملة، المهذب في أصول الفقه: 1601/4.
(7) سورة الطلاق: 4.
(8) سورة البقرة: 228.

أن كل مطلقة تعتد ثلاث حيض إلا الحامل فإن عدتها أن تضع حملها ولو بعد ساعة من الطلاق.

ومن أمثلة ذلك تخصيص الكتاب بالسنة: فقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يرث القاتل)[1]، وقولـــه صلى الله عليه وسلم: (لا يـــرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر)[2]، فإنهما وردا مخصصين لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ﴾[3]، أي: أن جميع الأولاد يرثون من آبائهم إلا القاتل لا يرث، والولد الكافر أيضاً لا يرث.

ومن أمثلة ذلك تخصيص السنة بالسنة: فقوله صلى الله عليه وسلم: (لا زكاة فيما دون خمسة أوسق)[4] ورد مخصصاً لقوله صلى الله عليه وسلم: (فيما سقت السماء الزكاة).

وقد يخصص الكتاب والسنة بالإجماع وذلك أن الله سبحانه وتعالى لما قال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[5]، فإنهم خصصوا هذه الآية بالإجماع على أن العبد يجلد خمسين جلدة على النصف من الحر، قياساً على الأمة، وقد يخصص الكتاب والسنة بالقياس على نحو ما ذكر.

4.2.3 المخصصات المتصلة

اتفق العلماء على أن المخصص المتصل على أربعة أنواع: الاستثناء والشرط والصفة والغاية وتبينها كالآتي:

1.4.2.3 الاسْتِثْنَاءُ.

قَالَ ابْنُ فَارِسٍ: أصل الاستثناء أن تَستثني شيئاً من جملة اشتملت عَلَيْهِ فِي أول مَا لفظ به، وهو قولهم: "مَا خرج الناسُ إلا زيداً" فقد كَانَ "زيد" فِي جملة الناس

---

(1) سنن أبي داود، أول كتاب الديات، رقم الحديث: 4564.

(2) سنن البيهقي، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، رقم الحديث: 12003.

(3) سورة النساء: 11.

(4) سنن الدارقطني،كتاب الزكاة، باب وجوب زكاة الذهب والورق والماشية والثمار والحبوب، رقم الحديث:4.

(5) سورة النور: 2.

ثُمَّ أُخرج منهم، ولذلك سمي "استثناءً لأنه ثُنِّيَ ذكره مرةً فِي الجملة ومرّة فِي التفصيل.

ولذلك قال بعض النحويين: المستثنى خرج مما دخل فيه، وهذا مأخوذ من "الثِّنَا" والثِّنا الأمر يثَّنى مرّتين: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا ثِنا فِي الصدقة" يعني لا تؤخذ فِي السنة مرتين[1]، وقال بعض أهل العلم: "إلا" تكون استثناء لقليل من كثير، نحو "قام الناسُ إلا زيداً"، وتكون محققة لفعلٍ مَنفيّ عن اسم قبلها، نحو "مَا قام أحد إلا زيد"[2].

واصطلاحاً: هو الحكم بإخراج الثّاني من الحكم الأَول بواسطة موضوعة لذلك،وقيل: هوالإخراج بإلا أو إحدى أخواتها من متكلم واحد[3]، وعرفه السيوطي:بأنه هو المخرج بـــ(إلا) أَوْ إحْدَى أَخَوَاتِهَا بشرط الإفادة فإن كان بعضاً فمتصل، وإلا فمنقطع يقدر بـــ(لكن)[4].

وذلك يعني أن يكون المستثنى داخلاً في جنس المستثنى منه كقولنا: جاء الطلاب إلا زيداً، فزيد داخل في جنس الطلاب، وأما المنقطع فعلى العكس من ذلك وهو كون المستثنى غير داخل في جنس المستثنى منه كقولهم: جاء القوم إلا حماراً، وقد يكون على صور أخرى تفهم من السياقات[5].

وأشار البلاغيون إلى الاستثناء عند كلامهم عن أساليب القصر، وبينوا أن ما بعد (إلا) مقصور على ما قبلها، فقولك: ما المتنبي إلا شاعر، يرى البلاغيون أن المتنبي مقصور والحكم بالشعر مقصور عليه، وفائدة ذلك عندهم أي لا شاعر متقن متفنن بشعره كالمتنبي[6].

---

(1) ابن فارس، الصاحبي: 138.

(2) ابن فارس، المصدر السابق: 139.

(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 3/275.

(4) ينظر: السيوطي، همع الهوامع: 3/247.

(5) ينظر: السيوطي، المصدر السابق: 3/249.

(6) ينظر: فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها: 368.

1.1.4.2.3 صيغ الاستثناء وأدواته

أدوات وصيغ الاستثناء إحدى عشر صيغة وهي: (إلا) وهي أم هذا الباب، و(غير) و(سوى) و(ما عدا) و(ليس) و(لا يكون) و(حاشا) و(خلا) و(ما خلا) و(عدا) .

فأما صيغة (إلا) فهي حرف بالاتفاق، وأما صيغة (حاشا) فهي حرف عند سيبويه، وترد (حاشى) و(حاش) و(حشا)، وأما صيغة (لا يكون) فهي فعل بالاتفاق، وأما صيغة (ليس) و(ما عدا) و(ما خلا) فهي أفعال على الأصح.

وأما صيغة (خلا) و(عدا) فهما متردان بين الفعلية والحرفية بحسب الاستعمال فإن نصب ما بعدهما كانتا فعلين، وإن جر ما بعدهما كانت حرفين، وأما صيغة (لا غير) و(سوى) فهما اسمان، ويجوز في (سوى) ضم السين وكسرها والمد فيقال(سواء)[1].

2.1.4.2.3 شروط صحة الاستثناء

أحدها الاتّصال بالمستثنى منه لفظًا، وذلك بأَنْ يعدّ الكلام واحدًا غير منقطع، نحو له علي عشرة إلا درهمًا، أو حكمًا بأَنْ يكون انفصاله وتأخّره على وجه لا يدل على أنَّ المتكلم قد استوفى غرضه من الكلام كالسكوت، لانقطاع نفس أو بلع ريق، أو لعطس أو لسعال أو نحو ذلك، فإن انفصل لا على هذا الوجه يلغى الاستثناء.

الثاني: عدم الاستغراق، وإلا لتناقض، فالاستثناء المستغرق باطل، ويبقى أَصل الكلام على حاله، فقولك: نسائي طوالِق إلا نسائي، يلزم منه طلاق النساء إذ الاستثناء ملغي.

الثالث: أن يقترن قصده بأول الكلام، فلو بدا له عقب الفراغ ؛ لم يصح الاستثناء، ونقل إجماع العلماء على أن المستثنى بعد طلاقه لا يصح استثناؤه وذلك لإنشائه بعد وقوع الطلاق، وإن بدا له في أَثْنَاء الكلام فالأصح وقوعه.

---

(1) ينظر ابن هشام، أوضح المسالك : 219/2، السيوطي، همع الهوامع: 247/3، المرداوي، التحبير شرح التحرير: 2532/6، النملة، المهذب في أصول الفقه: 1668/4.

الرابع: أنْ يلي الكلام بلا عاطف، فلو ولي الجملَة بحرف العطف كان لغوًا باتّفاق، وذلك كقولك: له عندي عشرة دراهم، وإلا درهمًا أو فإلا درهمًا(1).

3.1.4.2.3 نسبة المستثنى من المستثنى منه

أجمع العلماء على إنَّهُ لا يجوز استثناء كل المستثنى منه ولو فعل ذلك المتكلم لكان استثناؤه لغواً، وكانت العبرة بما نطق أولاً، واختلفوا في استثناء الأكثر على قولين: أشار الزجاج إلى عدم جواز استثناء الأكثر، وَقَالَ: لَمْ ترد به اللغة، وَلأَن الشَّيء إذا نقص يسيرًا لم يزل عنه اسم ذلك الشيء، وأما إن اسْتَثْنَى الأَكثر فيزول ذلك الاسم، ويرى ابن جنِّي: أنه لو قال: له عِنْدِي مِائَةٌ إلا سبعة وتسعين، لم يكن متكلمًا بالعربية، وكان ذلك عبثا من القول.

ونبه ابْنُ قُتَيْبَةَ إلى أن استثناء الأكثر لا يجري مع قواعد العربية، إذ تأسيس الاستثناء على تدارك القليل من الكثير إذا أَغْفَلْتَهُ أَوْ نَسيته لقلته، ثم يتداركته بالاستِثْنَاء، ولأَن الشيء إذا نقص نقصا يسيرًا، فَلا يصح أن يزول عنه اسم ذلك الشّيء، وأَما إذا نقص أكثره فإنه يزول عنه اسمه.

وأجاز استثناء الأكثر نحاة البصرة وأَكثر نحاة الكوفة، وأجازه أيضاً أكثر الأُصوليين، نحو: له عندي عشرة إلا تسعة فيَلْزَمُهُ درهم، وقال به السيرافي، وأَبو عُبَيْد من النحاة محتجين بقولِه تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾(2) والمتبعون له هم الأَكثر، بدليل قولِه تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾(3)(4).

وأما أن يكون المستثنى نصف المستثنى منه فمن جوز استثناء الأكثر فهو هنا عنده جائز من باب أولى، وأما من منع استثناء الأكثر فاختلفوا على قولين: أغلبهم على الجواز وحجتهم في ذلك قَوْلَه تَعَالَى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ﴾(5) فَالضمير في

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 284/3.
(2) سورة الحجر: 42.
(3) سورة سبأ: 13.
(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 289/3.
(5) سورة المزمل: 2-3.

(نصفَهُ) عائد على اللَّيل قطعًا، (ونِصفَه) بدل، فَإمَّا من الليل بعد الاستثناء، فيكون إلا قليلا نِصفًا، وَإمَّا من قليل.

فتَبَيَّن أنه إنما أراد بالليل نصف الليل، وربُّما تمسّك بذات الدليل القائلون بالاستثناء الأكثر من جهة قولِه تعالى: ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ﴾[1].

وأشهر من منع استثناء النصف ابن درستويه فقد ألحقه بالأكثر في عدم الجواز[2]، ولكن المشهور والمعمول به والذي عليه عامة النحاة والأصوليين هو جواز استثناء الأكثر والنصف من المستثنى منه، وأما استثناء القليل من الكثير، فلا يعلم فيه خلاف بين العلماء[3] وذلك أن الأصل في تأسيس الاستثناء في لغة العرب إنما هو لتدارك القليل من الكثير إذا أغفل أو نسي.

4.1.4.2.3 تقدير دلالة الاستثناء

ثار خلاف بين الأصوليين فِي تَقْدِيرِ الدّلالَةِ في الاستِثناء، فالمخرج بالاستثناء هل هو إخراج قبل الحكم أم بعده ؟ أشار ابن الحاجب إلى أن أكثر الأصوليين يرون أنَّ المراد عشرة، في قَوْلك: عَلَيَّ عشرة إلا ثَلاثَة: سبعة، وقوله: إلا ثلاثة قرينة مبيِّنة، لأَنَّ الكلّ استعمل وأريد به الجزء مجازًا، كالتخصيص بغير الاستثناء.

وقيل: إن عشرة إلا ثلاثة بمنزلة سبعة من غير إخراج كاسمين وضعا في اللغة لمسمى واحد، أحدهما: مفرد والآخر مركب.

وقال الإمام الزركشي أن الصحيح عند ابن الحاجب، أَنَّ المستثنى منه مُرَاد بتمامه، ثم أخرج المستثنى، ثم حكم بالإسناد بعده تقديرًا، وإن كان قبله ذكرًا، فَالمقصود بقولك: عشرة إلا ثلاثة، عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة، ثم أسند إلى الباقي تقديرًا، فالمراد بالإسناد ما يبقى بعد الإخراج، ولذلك لا يحكم عالم بلغة العرب بالإسناد قبل تمامه لتوقع التغيير قبله بالاستِثناء أو غيرِه[4].

---

(1) سورة المزمل: 4.
(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 290/3.
(3) ينظر: الزركشي، المصدر السابق: 288/3.
(4) ينظر: الزركشي، المصدر السابق: 296/3.

فهذه محصلة ثلاثة مذاهب في تقدير دلالة الاستثناء أما الأول فقد أشار إلى أن مدلول المستثنى منه في أول الجملة غير مراد لدلالة المستثنى على المراد منه فهو أشبه بقرينة مانعة من إرادة حقيقتة وهو ضعيف.

وأما الثاني فجعل الجملة موضوعة في أصل اللغة لتدل على المعنى فهي بمنزلة الكلمة المفردة وهو أضعف من سابقه، وأما القول الثالث فهو الذي يفهم من اللغة وتقتضيه دلالة الجملة ومفهوم الاستثناء وهو الصواب.

2.4.2.3 الشرط

في اللغة: هو إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، والجمع شُروط وشَرائطُ، وفي الحديث: "لا يجوز شَرْطانِ في بَيْعٍ"، والشَّرَطُ، بتحريك الراء: العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾[1][2].

ومن الملاحظ أن الأصوليين يقولون أن الشرط في اللغة بمعنى العلامة مطلقاً، وهذا الإطلاق متساهل فيه إذ الشرط الذي هو بمعنى العلامة هو الشرط، بفتح الراء، وأما الشرط الذي هو بتسكين الراء فهو بمعنى الإلزام وهذا المعنى هو الذي يعنى به الأصوليين[3].

واصطلاحاً: أجمع ما قيل في حده ما ذكره القرافي بأنه "هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته"[4].

وفي توضيح هذا التعريف نمثل له بالطهارة فهي شرط لصحة الصلاة فإنه يلزم من عدم الشرط وهو الطهارة عدم الحكم وهو صحة الصلاة ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الحكم، وهو صحة الصلاة إذ قد توجد الطهارة ويصلي ولكن يخل شرط آخر، كدخول الوقت مثلاً، فهنا لا تصح صلاته، وقد توجد الطهارة ويصلي بعد دخول الوقت واستيفاء الشروط الأخرى فتصح صلاته.

---

(1) سورة محمد: 18.
(2) ابن منظور، لسان العرب: مادة (شرط).
(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 327/3، النملة، المهذب في أصول الفقه: 433/1.
(4) القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، 257/2.

والشرط الذي تدور حوله الدراسة هو الشرط اللغوي لأنه هو الذي يدخل على العام و يخصصه.

1.2.4.2.3 أدوات الشرط وصيغه

وهي: إنْ، وإذا، ولو، وما تضمن معنى (إن) ويشير البلاغيون أن لكل مجموعة من هذه الأدوات معنى تختص به وتدل عليه، فـ(إن) تختص بالأمر المشكوك فيه، نحو: إن جاء زيد فأكرمه، و(إذا) تدخل على المعلوم والمشكوك نحو قول الشاعر:

إذا أنتَ لَم تَشرَب مِراراً عَلى القَذى ظَمِئتَ وَأَيُّ الناسِ تَصفو مَشارِبُه[1]

و(لو) تدخل على الفعل الماضي خلافاً لما مر، مثل: (لو دخلتم أمس قاعة الامتحان لوجدتم ما ترغبون).

وهناك أدوات متضمنة معنى (إن) نحو:

أين تجلس أجلس، مهما تصنع أصنع، متى تخرج أخرج معك، وما تقدم من خير فهو لك، وأي رجل دخل داري فأعطه كتاباً، فهذه الأدوات كلها متضمنة معنى الشرط، وأصل الشرط هو لفظ (إن) وقد خصصت العرب (إن) لما شأنه أن لا يعلم بالعادة، فلا تقول: إن زالت الشمس فائتني، أو إن طلعت غداً من المشرق، للعلم بهذه الأمور بالعادة والبديهة.

وإنما تستعمل أدوات الشرط للدلالة على أمور غير معروفة ولا مدركة بالعادة، مثل: إن جاء زيد فأحسن إليه، فإن مجيء زيد غير معلوم بالعادة والبديهة.

والتركيب اللغوي الذي يتضمن شرطاً لا بد وأن يتكون من جملتين: الجملة الأولى: وهي الشرط، أو مدخول الشرط، والجملة الثانية: جزاء الشرط، وهو المحل الذي تعلق الشرط به، والعموم يقع في الجزاء والجواب، وعلى هذا فإن الشرط يكون مخصصاً لعموم العبارة، المتضمنة لمعنى الجزاء[2].

---

(1) بشار بن برد، الديوان: 76.

(2) ينظر: الزركشي،البحر المحيط : 329/3، القزويني، الإيضاح: 88فضل حسن عباس ، البلاغة فنونها وأفنانها، 338، العمري، التخصيص عند علماء الأصول دراسة تحليلية مقارنة: 129.

2.2.4.2.3 أقسام الشرط وصيغه

ينقسم الشرط إلى أربعة أقسام: شرعي، وهو ما جعله الشارع شرطاً لبعض الأحكام، وذلك كاشتراط الطهارة لصحة الصلاة، فيلزم من وجود الصلاة وجود الطهارة. ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة.

وَعقْلِيٌّ، وهو ما لا يوجد المشروط ولا يمكن عقلاً بدونه، وذلك كاشتراط الحياة للعلم، فيلزم من وجود العلم وجود الحياة، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم.

وعادي، وهو ما يكون شرطاً في العادة كنصب السلّم لصعود السطح، فيلزم من صعود السطح وجود نصب السلم، ولا يلزم من نصب السلم صعود السطح.

ولغوِي وهو ما يذكر في صيغة التعليق، وهي (إن) أو إحدى أخواتها، نحو قولك: إن دَخلت الدار أَنت طالقٌ[1].

وقد بين بعض علماء الأصول والعربية تأثير الشرط ومدخوله على الكلام العربي في عموم البيان، فقالوا: إنه يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث إنه يتبع الوجود، وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواء فإذا وجد ذلك الشرط، فقد وجدت الأسباب والشروط كلها، فيوجد المشروط ولذلك فإنه يدفع ما لولاه لدخل فيه.

مثاله: لو قال قائل: أكرم بني تميم إن دخلوا، وهذا المثال يعني عموم الإكرام لولا أنه خصص بشرط دخولهم فيخرج من العموم من لم ينطبق عليه الشرط وهو الدخول لذا فقد امتنع إكرامهم جميعاً بصفة مطلقة إن لم يدخلوا، فالفائدة المترتبة على الشرط أنه يقصر الإكرام على الداخلين للدار ويخرج من عداهم من عموم الإكرام[2].

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 329/3، النملة، المهذب في أصول الفقه: 1651/4.

(2) ينظر: العمري، التخصيص عند علماء الأصول دراسة تحليلية مقارنة: 129.

3.4.2.3 الصفة

قال ابن فارس:" النَّعْتُ: هو الوصف كقولنا: "هو عاقل" و"جاهل"، وذُكر عن الخليل: أن النعت لا يكون إلاَّ فِي محمود، وأن الوصف قَدْ يكون فيهِ وفِي غيره، والنَّعتُ: يجري مَجرَيَيْن: أحدهما تخليص اسم من اسم كقولنا"زيد العطَّار" و"زيد التَّميمي" خلصناه بنعته من الَّذِي شاركه فِي اسمه، والآخر عَلَى معنى المدح والذم نحو "العاقل" و"الجاهل""[1].

والتخصيص بالصفة من الأغراض البلاغية التي تقتضي وصف المسند إليه ولا يخفى أن التخصيص بالصفة يكون بتمييزه إن كان نكرة، وبتوضيحه إن كان معرفة، وفي عرف النحاة أن (التخصيص) هو تقليل الاشتراك في النكرات وأن (التوضيح) هو رفع الاحتمال في المعرف.

وبيان ذلك أن كلمة (رجل) مثلاً تدل على كل رجل، فإذا قلت: جاءني رجل فقد اشترك في مدلول كلمة رجل مع الذي جاءك سائر الرجال ولكنك إذا قلت مثلاً جاءني (رجل عالم) فإنه لا يشترك في مدلول كلمة (رجل) هنا مع الرجل الذي جاءك إلا من كان من طائفة العلماء، وكلمة (أحمد) مثلاً تطلق على أشخاص مختلفين منهم التاجر والكاتب والشاعر والخطيب.... وما إلى ذلك.

فإذا قلت مثلاً: جاءني أحمد التاجر، أصبحت كلمة (أحمد) نصاً في واحد بعينه لا يحتمل غيره[2]، ولا شك أن كلام النحاة في التخصيص المقصود به التخصيص بالصفة وذلك واضح من الأمثلة التي مثلوا بها ومن المعنى اللغوي السابق فهو لا يختلف عما ذكره النحاة وأشار إليه البلاغيون.

واصطلاحاً: هي ما يقيد بها الاسم لغة أو معنى[3]، وقيل: هي ما أشعر بمعنى يتصف به بعض أفراد العام[4]، وذلك كقولك: أكرم الطلاب الناجحين، فلفظ

(1) ابن فارس، الصاحبي: 88.

(2) ينظر: طبانة، معجم البلاغة العربية: 199.

(3) ينظر: العمري، التخصيص عند علماء الأصول دراسة تحليلية مقارنة: 135.

(4) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 1659/4.

(الطلاب) عام يشمل الناجحين والراسبين، ولما وصف الطلاب بالناجحين خرج من العموم الراسبين، فأصبح الإكرام مقتصراً على الناجحين فقط.

ومن المهم التنبه إليه أن الأصوليين يقصدون بالصفة ما كانت معنوية لا لفظية فقط بمعنى الوصف القائم بالغير وليس شرطاً أو استثناء أو استدراكاً، وهي بهذا تخرج من العام ما كان لولا ورودها عليه داخل فيه، وكلما ازدادت الأوصاف اقتضى ذلك تخصيصاً أكثر، وتقليلاً من شيوع الحكم[1].

فقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[2]، فلفظ (الْمُؤْمِنَاتِ) التي وردت قيدا للفتيات قد قصرت معناها عن الشيوع واقتضى ذلك أن تختص الأمة المؤمنة دون الكافرة بالحكم فيما لو لم يستطع الرجل أن يَنكِحَ المحصنة المؤمنة.

وكذلك فيما يتعلق بزواج الْمُحْصَنَاتِ لم يترك الحبل على الغارب بل تم تحديده بوصف الْمُؤْمِنَاتِ، ولولاه لم يكن هناك اختصاص ولا قصر للحكم العام.

وتلخيص ما سبق أن الصفة تقلل من شمول العموم وتقصره على معنى معين وارد في النص ولو لم تكن هذه الصفة لأدرك أن المقصود هو العموم المطلق.

ويشير الأصوليون إلى أن الصفة إذا وردت بعد جمل متعاطفة فإنها ترجع إما إلى الأقرب وإما إلى جميع الجمل المتعاطفة، وتحديد ذلك يكون بالقرينة التي يتضمنها النص أو معنى السياق[3].

4.4.2.3 الغاية

الغاية في اللغة: مدى الشيء، وأقصى الشيء، وغاية كل شيء منتهاه وجمعها غايات وغاي[4]، واصطلاحاً: عرفها الأصوليون:"بأنها حَدٌّ لِثُبُوتِ الْحُكْمِ

---

(1) ينظر: العمري، التخصيص عند علماء الأصول دراسة تحليلية مقارنة: 135.

(2) سورة النساء: 25.

(3) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 242/3.

(4) ابن منظور: لسان العرب، مادة (غيا).

قَبْلَهَا وَانْتِفَائِهِ بَعْدَهَا"[1]، وجمهور النحاة والأصوليون على أن ما بعد حرف الغاية غير داخل فيما قبلها، وإلا لكانت الغاية وسطاً وخرجت عن كونها غاية ولزم من ذلك إلغاء دلالة صيغها.

وصيغ الغاية، هي: حَتَّى، وإِلَى، فأما حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى، وهو المعنى الخاص الذي وضع لـــه الحرف قال تعالى: ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[3]، فهي حقيقة في هذا المعنى، ولا يسقط عنها معنى الغاية إلا إذا استعملت في معنى مجازي وذلك فيما لو استعملت للعطف المحض في الأفعال مثلاً[4].

وأما (إلى) فهي لانتهاء الغاية، ولهذا تستعمل الكلمة في الآجال والديون، قال تعالى: ﴿إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[5]، ومن قال لزوجته: أنت طالق إلى شهر، فالحكم في وقوع الطلاق متعلق بنيته، فإن نوى التنجيز في الحال تطلق ويلغو في آخر العبارة، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر وإن لم يكن له نية فالمسألة مختلف فيها.

ومن قال: أجرت من هذا الحائط إلى هذا الحائط، فإن الحائط في العبارة الأولى لا يدخل لأنه غاية ابتداء، والحائط الثانية لا يدخل في الإجارة أيضاً لأنه غاية انتهاء ولأن (إلى) متعلقة هنا بالظرف المكاني المحدد بحدود معينة وهي الحائط الأول و الحائط الثاني ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[6] فإن الليل لا يدخل في الصوم[7].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 344/3.

(2) سورة التوبة: 29.

(3) سورة الحجر: 99.

(4) ينظر: السرخسي، أصول السرخسي: 232/1.

(5) سورة لقمان: 29.

(6) سورة البقرة: 187.

(7) ينظر: السرخسي، أصول السرخسي: 234/1.

والآن إذ قد تمهدت إليك صيغتا الغاية، فلا يفوتنا أن نذكر أن هناك ثمة فروقاً بين هاتين الصيغتين، وهي: أن الغاية في حتى بمعنى أن تكون حدا لشيء ينتهي به أو عنده المذكور ولايشترط ذلك في "إلى" فقد تدخل "إلى" وما بعدها بالمغيا، مثاله قوله تعالى: ﴿فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[1]، واليد تعني العضو من رؤوس الأصابع إلى المنكب.

ولا تدخل (حتى) على مضمر فلا يقال حتاه، بخلاف (إلى) حيث يقال: ذهب إليه، وأتى إلينا، فهو حرف يدخل على اللفظ الظاهر والمضمر، و(إلى) تستعمل في موضع انتهاء الغاية للابتداء فيما يدل عليه نقيض حرف (من) فيقال: خرجت من الكوفة إلى البصرة، ولا يصح أن يقال: خرجت من الكوفة حتى البصرة[2].

وتلخيص ما سبق أن الغاية من المخصصات المتصلة فإذا جاءت إحدى صيغتي الغاية وتقدمها عموم شمل ما بعدها كانت إحدى الصيغتين مخصصة، لذلك العموم بما سيأتي بعدها إما بمكان أو زمان معين على ما بيناه سابقاً.

1.4.4.2.3 عطف الخاص على العام

يرى الحنفية أن عطف الخاص على العام أحد المخصصات للعموم، إذ إن حرف العطف يجعل المعطوف والمعطوف عليه كالشيء الواحد ومقتضى ذلك التسوية بينهما في الحكم.

وبناءً على ما سبق فيستدل الحنفية بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لايقتل مسلم بكافر ولَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ"[3]، فقالوا: قوله صلى الله عليه وسلم: "وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ"، خاص معطوف على عموم لفظ (كافر) فيخصصه بالذمي والمستأمن، فيكون المراد: لا يقتل مسلم بكافر حربي فقط.

وفي المقابل يرى جمهور الأصوليين أن عطف الخاص على العام لا يخصص العموم وذلك أن مقتضى التعميم قائم وهو اللفظ العام، والمعارض الموجود

---

(1) سورة المائدة: 6.

(2) ينظر: العمري، التخصيص عند علماء الأصول دراسة تحليلية مقارنة: 145.

(3) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في السرية تردُّ على أهل العسكر، رقم الحديث: 2751.

وهو عطف الخاص عليه لا يصلح أن يكون مخصصاً وذلك أن مقتضى العطف هو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في أصل الحكم الذي عطف عليه، لا الاشتراك فيه من جميع الوجوه وعلى ذلك فلا يصح أن يكون عطف الخاص على العام مخصصاً له[1].

وبناءً على ذلك فمدلول حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يقتل مسلم بكافر وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ"،أنه عام في كل كافر سواء أكان هذا الكافر ذمياً أو مستأمنا أو حربيا.

وفائدة قوله -صلى الله عليه وسلم-: "وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ"، هي للتنبيه بشأن الخاص وذلك أن عداوة الصحابة للكفار كانت شديدة جداً فخشي النبي صلى الله عليه وسلم أن تحملهم هذه العداوة الشديدة للكفار على قتل كل كافر من معاهد وغيره وهذا المعنى الذي أشار إليه الجمهور هو الذي بينه البلاغيون عند كلامهم عن عطف الخاص على العام ضمن أسباب الإطناب.

إذ يقول القزويني عند كلامه عن أسباب الإطناب وإما بذكر الخاص بعد العام للتنبيه على فضله حتى كأنه ليس من جنسه ألا ترى قوله تعالى: ﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى﴾[2]، فلقد ذكرت الصلاة الوسطى مرتين، فهي داخلة في قوله تعالى: (حافظوا على الصلوات)، ثم ذكرت مرة أخرى تنويها وتعظيماً كأنما هو شيء آخر.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[3]، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان في عموم الدعوة إلى الخير وإنما نص عليهما بخاصة لكونهما من الدعائم التي لا تصلح الأمة بدونهما.

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 226/3، النملة، المهذب في أصول الفقه: 1643/4.

(2) سورة البقرة: 98.

(3) سورة آل عمران: 104.

2.4.4.2.3 علاقة الخاص والمخصِّص والتخصيص بالأحكام الشرعية

تقدم معنا مفاهيم هذه المصطلحات وعلمنا أن دلالة الخاص قطعية فإذا ورد لفظ خاص في نص شرعي دل على معناه يقينا بلا شبهة فالخاص بين في نفسه لا يفتقر إلى بيان، ولا يصرف عن معناه الحقيقي إلا إذا قامت قرينة أو دل دليل على ذلك وهو قليل جدا في النصوص الشرعية.

بخلاف العام الذي بينا أن دلالـــته ظنية فتطرق التخصص عليه كبير جداً، لذا كانت دلالته ظنية فكثيراً ما يرد النص عاماً ويتطرق عليه التخصيص أو يكون عاماً مراداً به الخصوص.

ومثال الخاص في النصوص الشرعية قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[1]، فقوله(مائة) لا يحتمل الزيادة والنقصان وهو لفظ خاص وذلك أن اسم العدد خاص يدل على معناه قطعا دون احتمال لزيادة أو نقصان فكان الحكم بجلدهم مائة جلدة حكما قطـــعيا[2].

وأما قوله تعالى:(فاجلدوهم) فمفهوم الجلد معلوم واللفظ دل على الأمر بالجلد دون تطرق الاحتمال لمعنى آخر، وهو لفظ خاص، وينبغي التنبه أن دلالة قوله تعالى: (فاجلدوهم) خاص في الأمر بالجلد عام في دلالته فهو مستغرق لجميع من اتصف بالزنى ولم يكن محصناً.

وأما التخصيص والمخصص فعلاقتهما بالأحكام الشرعية لا تنفك عن دلالة العام وعلاقته بالحكم الشرعي البتة، فالتخصيص هو قصر دلالة العام على بعض أفراده، إذ العام تكليف بالحكم الشرعي على وجه مستغرق شامل لكل فرد فرد كما بينا سابقاً.

ثم التخصيص يقصر المراد من ذلك العموم على بعض الأفراد بأداة التخصيص وهي المخصص، فالمخصص ما هو إلا أداة يقوم عن طريقها التخصيص بقصر دلالة العام عن جميع الأفراد وتحديدهما بقدر معين حسبما أراد

---

(1) سورة النور: 2.

(2) ينظر:محمد أديب صالح ، تفسير النصوص: 162/2 العمري، التخصيص عند علمـــاء الأصـــول دراســـة تحليـــلـــية مقارنة: 24.

الشارع الحكيم جل وعلا فقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[1]، فقوله: مَن كَفَرَ بِاللّهِ، فــ(من) هنا موصولة شرطية. وتقدم معنا في صيغ العموم، كما أن (من) الشرطية تفيد العموم فتعم جميع الأفراد وتشمل كل من كَفَرَ بِاللّهِ سبحانه وتعالى إلا أن هذا العموم قد ورد عليه المخصص وهو الاستثناء فأخرج (مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ) فجعل هذا الحكم العام مخصوص مقصور على من كَفَرَ بِاللّهِ راضيا مختاراً.

وهذا هو التخصيص أي: قصر العام على بعض أفراده والمخصص وهو الاستثناء ونتيجة المخصص وهي التخصيص.

3.3 دلالة المطلق والمقيد

المطلق في اللغة: هو طلق المخاض عند الولادة[2]، وأطلقت الأسير، إذا خليت سبيله، وأطلقت الناقة من عقالها فطلقت، وناقة طالق: ترعى حيث تشاء لا تمنع[3]. وقال ابن فارس:"أمّا الإطلاق، فأن يَذكَر الشيء باسمه لا يُقرَن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء يشبه ذلك"[4].

وأشار إلى الإطلاق عند البلاغيين الدكتور بدوي طبانة في "معجم البلاغة العربية" بقوله:"إذا اقتصر في الجملة على ذكر جزأيها (المسند والمسند إليه) فالحكم (مطلق) وذلك حين لا يتعلق الغرض بتقييد الحكم بوجه من الوجوه، ليذهب السامع فيه كل مذهب ممكن"[5].

وأما الأصوليون فقد تعددت تعريفاتهم للمطلق فعرفه ابن الحاجب: "بأنه هو ما دل على فرد شائع في جنسه"[6]، وعرفه الرازي بأنه: "هو ما دل على الحقيقة من

---

(1) سورة النحل: 106.
(2) ابن منظور، لسان العرب: مادة (طلق).
(3) الزمخشري، أساس البلاغة: مادة (طلق).
(4) ابن فارس، الصاحبي: 200.
(5) ينظر: طبانة، معجم البلاغة العربية: 382.
(6) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير: 2712/6.

حيث إنها هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيودها"[1]، وعرفه الزركشي: "بأنه هو ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي"[2].

وحاصل ما سبق أنه لا يظهر أن للأصوليين اصطلاحاً خاصاً في المطلق يبتعد بعداً كلياً عن المعنى اللغوي، ونستطيع القول إن المصطلح الأصولي أشبه بأن يكون امتداداً للمعنى اللغوي.

وأما الأصوليون أنفسهم فاختلفت نظرتهم في تعريف المطلق فنرى ابن الحاجب قد عرف المطلق من جهة دلالته على أفراده الموجودة في الخارج ووضح أنه يدل على كل منها لكن على سبيل البدل لا الاستغراق والشمول وإلا لكان عاماً.

وعلى نحو تعريف ابن الحاجب عرف النحاة النكرة، فقد عرف ابن الخشاب النحوي النكرة، بأنها: هي كل اسم دل على مسماه على جهة البدل، أي أنه صالح لهذا ولهذا"[3].

وأكبر ما أوخذ على ابن الحاجب في تعريفه أنه عرف المطلق من جهة صفاته لا من حيث هو بذاته، وهو ما تفطن له الإمام الرازي، فالإمام الرازي قد عرف ماهية المطلق وحقيقته دون النظر إلى قيد من قيوده.

إذ يرى أن القول بأنه واحد أو شائع في الجنس كلاهما قيدان زائدان عن الماهية فقولك: (فرس) لفظ يدل على حقيقة وماهية هي الحيوان الصاهل، ولم يعبر هذا اللفظ عن أي قيد من القيود التي تقلل من شيوعه وانتشاره بين أفراد جنسه إذ لم يوصف بوصف ما كما لم يشترط فيه زمان أو مكان أو غير ذلك.

1.3.3 تعريف المقيد

الجمع أَقْيادٌ وقُيودٌ، تقول: قَيَّدْتُ الدابَّة، وفرس قَيْدُ الأوابِد أي: أنه لسرعته كأنه يُقَيِّدُ الأوابد، وهي: الحُمُرُ الوحشيَّةُ بلحاقها[4]، وقيل: هو ما ضمّ العضدين[5].

---

(1) الرازي، المحصول: 3/ .

(2) الزركشي، البحر المحيط: 13/4.

(3) ينظر: الزركشي، المصدر السابق: 13/4.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قيد).

(5) الزبيدي، تاج العروس، مادة (قيد).

قال ابن فارس معرفاً إياه:"والتقيد: أن يذكَر بِقَرِينٍ من بعض ما ذكرناه ــ ويقصد ما بينه في المطلق سابقاً من كونه لا يقترن به صفة أو شرط أو زمان أو عدد أو غير ذلك ــ ويكون ذلك بأن يقول القائل: زيدٌ لَيْثٌ، فهذا إنما شبَّهه بليث في شجاعته، فإذا قال: هو كالليثِ الحَرِبِ، فقد زاد الحَرِبَ وهو الغضبان الذي حُرِبَ فريسَتَه، أي: سُلِبَها، فإذا كان كذا كان أدهى له"[1].

وأما البلاغيون فالقيد في اصطلاحهم ما ليس مسندا ولا مسندا إليه، ويرى البلاغيون أن المقيدات في الجملة هي أدوات الشرط والنفي والمفاعيل والحال والتمييز والتوابع والنواسخ[2].

وأما الأصوليون فعرفه ابن الحاجب بأنه هو "اللفظ الذي يدل لا على شائع في جنسه"[3]، مفهوم تعريف الرازي أن المقيد عنده ما دل على الحقيقة من حيث إنها هي هي مع قيد من قيودها[4]، ومفهوم تعريف الزركشي أن المقيد هو ما دل على الماهية بقيد[5].

وحاصل التعريفات السابقة لا يختلف كثيراً عما قلنا في المطلق من كونه لا يبدو أن هناك فرقاً جوهرياً ظاهراً بين المعاني اللغوية والبلاغية للمقيد وبين ما ذكره الأصوليون إلا أن اللغويين تناولوه من جهة دلالية وأما البلاغيون فتناولوا المقيد من جهة أسلوبية.

وأما الأصوليون فمن كان يعرف المطلق بصفاته عرف المقيد بصفاته كابن الحاجب ومن كان يعرف المطلق بماهيته عرف المقيد بماهيته وحقيقته كالرازي والزركشي.

---

(1) ابن فارس، الصاحبي: 200.

(2) ينظر: طبانة، معجم البلاغة العربية: 562، فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها: 335.

(3) الصاعدي، المطلق والمقيد: 123.

(4) ينظر: الرازي، المحصول: 3/ .

(5) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 3/413.

2.3.3 مقيدات المطلق وشروطه

يرى الأصوليون أن مخصصات العموم هي مقيدات المطلق سواء المتصلة منها أم المنفصلة، إلا أن الأصوليين اشترطوا لحمل المطلق على المقيد شروطاً اتسمت بالحرس والدقة وتفصيل القول فيها كالآتي:

أولا: أن يكون المقيد من باب الصفات، مع ثبوت الذوات في الموضعين فأما في إثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد، فلا يحمل المطلق على المقيد، ومثال ذلك: في إيجاب غسل الأعضاء الأربعة بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾[1]، مع الاقتصار على عضوين في التيمم بقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾[2].

فإن الاتفاق حاصل بين الأصوليين على أن المطلق لا يحمل على المقيد في هذين النصين في آية الوضوء، وذلك لأن الحمل إثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات.

ثانياً: أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد، كما في تقييد ميراث الزوجين بأن يكون بعد الوصية أو الدين وذلك بقوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[3]، مع إطلاق الميراث فيما أطلق فيه، فيكون ما أطلق من المواريث كلها مقيداً بأن يكون بعد الوصية أو الدين.

ثالثاً: أن يكون المطلق والمقيد على صورة لا يمكن معها الجمع بينهما إلا بالحمل، لأن إعمالهما ما أمكن، أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما.

رابعاً: أن لا يذكر مع المقيد قدر زائد يشعر أن المقيد إنما كان لأجل ذلك القدر الزائد، فإذا كان الأمر كذلك فالمقطوع به عدم جواز الحمل.

---

(1) سورة المائدة: 6.
(2) سورة النساء: 43.
(3) سورة النساء: 11.

خامساً: أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد، فإن قام دليل على ذلك لم يصح حمل المطلق على المقيد[1].

3.3.3 مواضع المطلق

أشار الأصوليون أن المطلق غالباً ما يكون في معرض الأمر، وذلك كقولك: اعتق رقبة، وقد يكون المطلق في مصدر الأمر كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[2]، وقد يكون في مصدر الخبر عن المستقبل كقوله صلى الله عليه وسلم:"لا نكاح إلا بولي"[3].

ونبه الأصوليون إلى أنه من غير الممكن أن يكون الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي وذلك كقولك: رأيت رجلا، أو أعطيت طالباً، أو أعتقت رقبة، فالرجل والطالب والرقبة، قد تعينوا بالضرورة فالرجل بضرورة إسناد الرؤية والطالب بضرورة إسناد العطية إلى الطالب، والرقبة بضرورة إسناد العتق إلى الرقيق[4].

4.3.3 علاقة المطلق والمقيد بالأحكام الشرعية

من المسلم به أن اللفظ إذا ورد في نص من النصوص مطلقاً فالأصل العمل به على إطلاقه إلاّ وجد دليل على تقييد ذلك المطلق ففي استنباط الأحكام الشرعية من النص ليس من حق الفقيه أن يقلل من شيوع ذلك اللفظ المطلق إلا إذا قام الدليل على التقييد بحيث يثبت وجود ما يفيد أن المراد من اللفظ المطلق الشائع في أفراد كثيرة فرد واحد معين مقيد بقيد ما : من شرط أو وصف أو غير ذلك مما يحد من ذلك الشيوع، ويحصر مدلول اللفظ في دائرة معينة محدودة بذلك القيد، فالمطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيده.

---

(1) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 228/2.
(2) سورة المجادلة: 3.
(3) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي: 1880.
(4) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 1704/4.

ومن أمثلة المطلق الذي لم يرد تقييده ما جاء في سورة البقرة بشأن عدة المرأة المتوفى عنها زوجها وأنها أربعة أشهر وعشرة أيام قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[1].

فلفظ (أزواجا) ورد في النص القرآني، مطلقاً عن التقييد بكون هؤلاء الأزواج مدخولاً بهن أو غير مدخول بهن، ولم يرد هذا اللفظ في نص آخر مورداً يفيد تقييده، كما لم يقم عند العلماء دليل يفيد أن الأزواج اللاتي تتحدث عنهن الآية الكريمة لبيان عدتهن إنما تكون العدة لهن بهذا القدر، إذا كن على حال كذا أو حال كذا من دخول أو عدمه مثلاً.

وعلى ذلك فالعالم عند تفسير النص يعمل بهذا اللفظ على إطلاقه ومن هنا كان الحكم في ذلك: أن الرجل إذا توفي فعلى زوجته أن تعتد عدة الوفاة المقدرة في الآية بقوله تعالى: (أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) سواء أكانت هذه الزوجة مدخولاً بها أم غير مدخول.

ومن أمثلة المطلق الذي ورد تقييده قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ﴾[2]، فيما ورد بشأن كفارة القتل الخطأ حيث قال تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[3].

ومثله ما ورد في كفارة الظهار حيث قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾[4] فأوجب النص القرآني صوم الشهرين وقيدهما بأن يكونا متتابعين.

وهكذا لا يكون من وجبت في حقه كفارة الصيام هذه مؤدياً ما وجب عليه، خارجاً من العهدة إلا إذا صام شهرين متتابعين فلا يجزئه عمومهما متفرقين ولو فعل لم يخرج من العهدة واعتبر كأنه لم يكفر[5].

---

(1) سورة البقرة: 234.
(2) سورة النساء: 92.
(3) سورة النساء: 92.
(4) سورة المجادلة: 4.
(5) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 198/2.

ففي الكفارتين المذكورتين: كفارة القتل وكفارة الظهار ورد النص بقدر معلوم من المدة الزمنية مقيد بوصف التتابع، فيجب العمل بهذا القيد ما دام لم يثبت دليل يخرج المقيد إلى الإطلاق.

وكما لا يجوز الإخلال بالقدر المنصوص وهو الشهران فكذا لا يجوز الإخلال بالوصف الذي قيدا به وهو التتابع.

الفصل الرابع

المجمل والبيان

1.4 المجمل

1.1.4 دلالة المجمل

المجمل في اللغة: تقول أجملت الشيء إجمالاً إذا جمعته عن تفرقة، وأكثر ما يستعمل ذلك في الكلام الموجز، يقال: أجمل فلان الجواب[1].

وأما البلاغيون فيجعلون المجمل من التشبيه ويقصدون به الذي لم يذكر فيه وجه الشبه، وهو ما وجهه ظاهر يفهمه كل سامع له، نحو قولك: زيد كالأسد، وما وجهه خفي لا يفهمه إلا الخواص من علماء البيان.

وذلك كقول فاطمة الأنمارية، وقد سئلت عن بنيها: أيُهم أفضل؟ فقالت: هم كالحلقة المفرغة لا تدري أين طرفها، أي: أنهم متناسبون في الشرف كما أن الحلقة المفرغة متناسبة الأجزاء في الصورة[2].

وأما الأصوليون فقال أبو إسحاق الشيرازي: "المجمل هو ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره"[3]، وقال الجويني في البرهان: "ولكن المجمل في اصطلاح الأصوليين: هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه"[4].

وعرفه الآمدي بأنه: "هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر"[5].

والآن وبعد عرضنا لآراء اللغويين والبلاغيين والأصوليين في المجمل، نقول: إن تعريفات الأصوليين للمجمل لم تبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي فلا يظهر أن للأصوليين اصطلاح خاص في المجمل يختلف عن معناه في اللغة.

---

(1) ابن دريد: جمهرة اللغة: مادة (جلم).

(2) ينظر: طبانة: معجم البلاغة العربية: 135.

(3) ينظر: محمد أديب صالح: تفسير النصوص: 327/1.

(4) ينظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه: 153/1.

(5) ينظر: الآمدي: الإحكام: 11/2.

وما ذكرناه من تعريفات الأصوليين فالذي يظهر أن مفادها ومقصدها واحد فكلها ترجع إلى أن دلالة اللفظ إذا لم تكن صريحة في الدلالة على المعنى المراد فذلك هو المجمل.

وأما البلاغيون فيظهر أن مقصدهم بالمجمل بعيد عما أراده اللغويون والأصوليون فهم يقصدون به ما يذكر به وجه الشبه بين المشبه والمشبه به.

2.1.4 موارد الإجمال

أشار الشيرازي إلى بيان موارد الإجمال في العربية، فبين أنها على وجوه متعددة:

منها: أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شيء بعينه كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[1].

وكقوله صلى الله عليه وسلم:"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها"[2]، فإن الحق في الآية والحديث مجهول الجنس والقدر، فيفتقر إلى البيان.

ومنها: أن يكون اللفظ في الوضع مشتركاً بين شيئين: كالقرء يقع على الحيض، ويقع على الطهر، فيفتقر إلى البيان.

ومنها: أن يكون اللفظ موضوعاً لجملة معلومة، إلا أنه دخلها استثناء مجهول كقوله عز وجل: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[3]، فإن ما أحلّ من بهيمة الأنعام قد صار مجملاً لما دخله من الاستثناء[4].

وأما الآمدي: فقد ردّ موارد الإجمال إلى أسباب كثيرة كان منها بعض ما رأيناه عند أبي إسحاق الشيرازي آنفاً.

---

(1) سورة الأنعام: 141.

(2) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، رقم الحديث: 379.

(3) سورة المائدة: 1.

(4) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 329/2.

ومن أهم ما جاء به الآمدي من أسباب الإجمال ما يلي:

1 - الاشتراك في اللفظ المفرد عند القائلين بامتناع تعميمه، وذلك إما بين مختلفين: كالعين: للذهب والشمس، والمختار: للفاعل والمفعول، أي لمن يختار، ولمن يقع عليه الاختيار، أو بين ضدين كالقرء: للطهر والحيض.

ومثله الاشتراك في اللفظ المركب، كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[1]، فإن العقدة مترددة بين الزوج والولي.

2 - ومن ذلك تخصيص العموم بصور مجهولة؛ كما لو قال: "اقتلوا المشركين" ثم قال بعد ذلك: "بعضهم غير مراد لي من لفظي"، فإن قوله: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾[2]، بعد ذلك يكون مجملا غير معلوم.

3 - ومن ذلك ما يكون بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع، عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك، قبل بيانه لنا، كما في ألفاظ الصلاة الزكاة والحج.

فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ﴾[3]، وقوله: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[4]، كله من المجمل لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الأفعال المخصوصة، لأنه مجمل بالنسبة إلى الوجوب[5].

3.1.4 علاقة المجمل بالأحكام الشرعية

تقدم في هذا المبحث تعريفات المجمل واستقر الأمر على إبهام دلالته وغموضها، فهو لفظ يفتقر إلى ما يبينه فليس من الممكن إضافة الحكم الشرعي للفظ، لا تعلم دلالته وإنما هو دائر بين عدة احتمالات كل منها مفتقر إلى دليل يؤكد أنه مراد الشارع الحكيم ومقصده من اللفظ.

---

(1) سورة البقرة: 237.
(2) سورة التوبة: 5.
(3) سورة البقرة: 43.
(4) سورة آل عمران: 97.
(5) الآمدي، الإحكام: 14/2.

لذلك كان لا بد من التوقف فيه إلى أن يرد مبين ومفسر له، ولا يصح الاحتجاج بظاهره بشيء يقع فيه النزاع.

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾(1)، علمنا من الأمر أن حكم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة واجب وعلمنا من العموم أن كل فرد مكلف بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وبقي الإجمال في اللفظ محل إشكال فلا تعلم أفعال الصلاة والزكاة المقصودة بالنص فكان التوقف إلى أن يرد المبين وهو ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم، بأقواله وأفعاله وتقريراته لنا صلى الله عليه وسلم إلى أن علمنا الأفعال المخصوصة المرادة والمكلفين بها من المولى سبحانه وتعالى.

2.4 البيان

1.2.4 دلالة البيان

البيان في اللغة: الفصاحة واللسن، وفي الحديث:"إن من البيان لسحرا"، وفلان أبين من فلان، أي: أفصح منه وأوضح كلاماً، والبيان ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها(2).

والبيان عند البلاغيين: هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة مع وضوح الدلالة على المعنى المراد، بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض.

وفي ضوء هذا المفهوم يتأكد أن علم البيان عند البلاغيين هو ما يحترز به عن التعقيد المعنوي، وأصل تسميته (بعلم البيان) كان سببه أن له مزيداً من التعلق بالوضوح والبيان من حيث إن علم البيان يعرف به اختلاف طرق الدلالة في الوضوح والبيان كما أسلفنا.

ويوضح محل البيان الخطيب القزويني ضمن أقسام الدلالة الثلاثة الدلالة الوضعية ودلالة التضمن ودلالة الالتزام بأنها واقعة في دلالة التضمن ودلالة الالتزام إذْ إيراد المعنى الواحد على الوجه المذكور آنفاً لا يتأتى بالدلالة الوضعية، وإنما

---

(1) سورة النور: 56.

(2) ابن منظور، لسان العرب: مادة (بين).

يتأتى ذلك بالدلالات العقلية دلالة التضمن ودلالة الالتزام لجواز أن يكون للشيء لوازم بعضها أوضح لزوماً من بعض.

ولا يخفى أن كثيراً من البلاغيين يسمي علوم البلاغة الثلاثة ــ المعاني والبيان والبديع ــ علم البيان لتعلقها جميعاً بالبيان وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير.

ونشير هنا إلى عموم الإطلاق السابق وعند تمحيص النظر نعلم أن علم البيان له معنيان، أحدهما: معنى أدبي واسع يشمل الإفصاح عن كل ما يختلج في النفس من المعاني والأفكار والأحاسيس والمشاعر بأساليب لها حظها من الدقة والوضوح والجمال، وهو بهذا التعميم يجمع فنون البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع.

وأما المعنى الآخر فهو معنى علمي محدود، وهو التعبير عن المعنى الواحد بطريق الحقيقة أو المجاز أو الكناية.

ويبدو أن الإطلاق الآخر هو إطلاق علماء البلاغة المتأخرين، وقد حصر البلاغيون أصول علم البيان في أربعة أصول هي: أصلان ذاتيان، وهما المجاز والكناية، وأصل واحد وسيلة: وهو التشبيه، وأصل واحد، جزء من أصل: وهو الاستعارة[1].

وبعد عرضنا لمفهوم البيان عند البلاغيين نشير إلى مفهومه عند الأصوليين فقد عرفه الآمدي وأكثر علماء الأصول بأنه (الدليل)[2]، وقال بعضهم: "هو العلم الحاصل من الدليل"[3].

ويوضح الإمام الغزالي مفهوم البيان عند الأصوليين بقوله: "وليس مقصد الأصوليين أن يكون البيان هو بيان لمشكل كالمجمل مثلاً، وذلك أن النصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان، وإن لم يتقدم فيها إشكال"[4].

---

(1) ينظر: القزويني، الإيضاح: 201 طبانة، معجم البلاغة العربية: 97.
(2) الآمدي، الإحكام: 2/39.
(3) الآمدي، المصدر السابق: 2/39.
(4) الغزالي، المستصفى: 3/63.

وعند إمعان النظر فيما تقدم توضيحه نجد أن اللغويين والبلاغيين قد اتفقوا حول مفهوم البيان فكل منهم أشار إلى معنى البيان الأدبي الواسع وما فتئ هذا المعنى كثيراً عند علماء البلاغة حتى ضاق إلى أن صار مفهوم البيان عندهم يشمل المجاز والكناية والتشبيه، والتجريد.

ومن هنا نستطيع القول إن اللغويين والأصوليين بدءا متفقون في مفهوم البيان ثم تطور هذا المفهوم عند البيانيين حتى صار مختصاً ببعض مواضيع علم البيان كالمجاز والكناية والتشبيه، والتجريد.

وأما الأصوليون فيختلف اصطلاحهم في البيان اختلافاً كبيراً عما ذكره اللغويون والبيانيون فالبيان عندهم هو (الدليل) سواء كان هذا الدليل من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو كان دليلاً حسياً أو عقلياً أو عرفياً أو غير ذلك.

دون النظر إلى الفصاحة والبلاغة وإن كان كتاب الله أفصح الكتب وأبلغها والنبي صلى الله عليه وسلم أفصح الخلق.

وقد تلتقي جميع المفهومات السابقة للبيان في كونها موضحة ومبينة للمعنى المقصود من الكلام.

2.2.4 المبيَّن والمبيِّن

المبيَّن في اصطلاح الأصوليين هو الخطاب المحتاج إلى البيان وورد بيانه وهذا الوارد الموضح للخطاب يسمى المبيِّن.

ويطلق الأصوليون المبيَّن على الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان، وهو الواضح بنفسه كالنص والظاهر وسيأتي بيانهما.

3.2.4 أقسام المبيِّن

علمنا أن المبيِّن هو الخطاب الموضح والمفسر لغيره، ولهذا المبين أحوال منها: أن يكون البيان بالقول كقوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[1]، وقوله تعالى:

---

(1) سورة الأنعام: 141.

﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[1]، فقد بيَّن المراد مما أُجمل في هاتين الآيتين النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلوات الله وسلامه عليه عندما قال:" فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر"[2].

وقد يكون البيان بالفعل فقد بيَّن النبي صلى الله عليه وسلم ما أُجمل في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[4]، بفعله فكان عليه الصلاة والسلام يصلي مع الصحابة ويقول لهم:"صلوا كما رأيتموني أصلي"، وحج معهم صلوات الله وسلامه عليه وقال:" خذوا عني مناسككم" فعلم صلى الله عليه وسلم الصحابة كيف يصلون وكيف يحجون بفعله صلى الله عليه وسلم.

وقد يكون البيان بالترك، فالنبي صلى الله عليه وسلم إذا ترك فعل شيء، فإنه يتبين من ذلك نفي وجوب ذلك الفعل، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقع في فعل محرم ولا ترك واجب فمتى ترك شيئاً دل على عدم وجوبه.

وقد يكون البيان بالسكوت، كسكوته صلى الله عليه وسلم بعد السؤال عن حكم واقعة من الوقائع يعتبر من البيان، فإذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم حادثة وواقعة، وسكت دل سكوته على أنه لا حكم للشرع في هذه الواقعة، وهذا يعتبر بياناً لها فالنبي صلى الله عليه وسلم لا يقر على الخطأ، فلو كان سكوته خطأ لبين له المولى سبحانه وتعالى ذلك.

وقد يكون البيان بالإشارة ودليل ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما آلى من نسائه شهرا، فلما بلغ تسعة وعشرين يوماً دخل عليهن، فقيل له إنك آليت شهرا، فقال: الشهر هكذا وهكذا وهكذا، وأشار بأصابعه العشر، وقبض إبهامه في الثالثة، يعني تسعاً وعشرين، فبين هنا الشهر بالإشارة بأنه قد يكون ثلاثين يوما وقد يكون تسعة وعشرين يوماً[5].

---

(1) سورة النساء: 77.

(2) سنن البيهقي، كتاب الزكاة، باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض، رقم الحديث: 7281.

(3) سورة النساء: 77.

(4) سورة آل عمران: 97.

(5) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 486/3، النملة، المهذب في أصول الفقه: 1248/4.

4.2.4 مراتب البيان للأحكام الشرعية

أشار الإمام الشافعي في أول رسالته في أصول الفقه إلى مراتب البيان وأي الأدلة في قوة الدلالة على الحكم إذ بعض الأدلة أجلى وأوضح من بعض.

وأولها: بيان التأكيد وهو النص الجلي الذي لا يتطرق إليه تأويل، كقوله تعالى في صوم التمتع:"فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة"، وسماه بعضهم بيان التقرير وحاصله أنه في الحقيقة التي تحتمل المجاز والعام المخصوص فيكون البيان قاطعا للاحتمال، مقررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر.

ثانيها: النص الذي ينفرد بإدراكه العلماء "كالواو وإلى"، في آية الوضوء، فإن هذين الحرفين يقتضيان معاني معلومة عند أهل اللسان.

ثالثها: نصوص السنة الواردة بيانا لمشكل في القرآن، كالنص على ما يخرج زمن الحصاد مع تقدم قوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[1]، ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق.

ورابعها: نصوص السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها بالإجمال، ولا بالتفسير ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[2].

خامسها: بيان الإشارة، وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة، مثل الألفاظ التي استنبطت منها المعاني، وقيس عليها غيرها، لأن الأصل إذا استنبطت منه معنى، وألحقت به غيره، لا يقال: لم يتناوله النص، بل يتناوله لأن النبي عليه السلام أشار إليه بالتنبيه كإلحاق المطعومات في باب الربا بالأربعة المنصوص عليها إذ حقيقة القياس بيان المراد من النص.

وقد أمر الله أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد وهذا جملة ما ذكره الإمام الشافعي في مراتب البيان الشرعية[3].

---

(1) سورة الأنعام: 141.

(2) سورة الحشر: 7.

(3) ينظر: الإمام الشافعي، الرسالة: 26-35، الإمام الزركشي، البحر المحيط: 481/3.

5.2.4 علاقة البيان والمبيَّن والمبيِّن بالأحكام الشرعية

تقدم معنا أن المختار في تعريف البيان أنه الدليل ومن المعلوم أن الأدلة عديدة منها الكتاب والسنة والقياس والإجماع وغيرها.

وهذه الأدلة درسنا فيما سبق كيف يتم استخراج الأحكام الشرعية من النص عن طريق دلالة اللفظ وعوارضه المؤثرة في دلالته.

إذن فالبيان هو الدليل الموصل إلى الحكم الشرعي وأما المبين فهو النص الدال على المراد منه أي المستغني بنفسه عن غيره لوضوح دلالته كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾(1)، فهذا نص لا يحتمل الدلالة على غير العشرة من غير الزيادة والنقصان، ويدخل تحت المبيَّن النص والظاهر وسيأتي الكلام عنهما.

ويطلق المبيَّن ويراد به النص الشرعي الذي ورد بيانه عن طريق نص آخر كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾(2)، فقد بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم المراد بما أجمل في هذا بفعله صلوات الله وسلامه عليه.

وتبيينه بالفعل يسمى (المبيِّن) وأثره على الحكم الشرعي أنه أنهى التوقف فالمجمل كما ذكرنا سابقاً قد يكون أمراً حقه الفعل على الفور ولكن على المكلف التوقف في هذا المجمل حتى يرد المبين فإذا ورد هذا المبيِّن وجب العمل وانتهى التوقف في دلالاته.

3.4 النص والظاهر المؤول

1.3.4 النص

في اللغة النَّصُّ: رفْعُك الشيء، نَصَّ الحديث يَنُصُّه نصّاً: رفَعَه، وكل ما أُظْهِرَ، فقد نُصَّ، وقال عمرو بن دينار: ما رأَيت رجلاً أَنَصَّ للحديث من الزُّهْري أَي أَرْفَعَ له وأَسْنَدَ(3).

---

(1) سورة البقرة: 196.
(2) سورة النساء: 77.
(3) ابن منظور، لسان العرب: مادة (نصص).

وأما البلاغيون فلم يتعرضوا للنص في كثير من مصنفاتهم وأما الأصوليون فعرفه الغزالي بأنه:"هو الذي لا يحتمل التأويل"[1]، وعرفه ابن قدامة المقدسي بأنه: ما يفيد بنفسه من غير احتمال" وقيل:"هو ما دل دلالة قطعية"[2].

يبدو أن هناك نوعاً من التقارب بين المعنى اللغوي ومعنى النص عند الأصوليين فكأن النص بمعنى ما رفع وظهر حتى لا يدع مجالا لتطرق الاحتمال إليه كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[3].

2.3.4 النص عند الشافعي

ذكرنا أن المعنى اللغوي والمعنى الأصولي متقاربان وكأن هذا التقارب هو ما رآه الإمام الشافعي فكان يطلق الظاهر على النص والنص على الظاهر إذْ قال ابن برهان:"ولعل الإمام الشافعي لمح فيه المعنى اللغوي فإن النص لغة هو الظهور، ومنه المنصة، والنص عنده ينقسم إلى ما يقبل التأويل، وهذا مرادف لظاهر، وإلى ما لا يقبله وهو النص الصحيح"[4].

3.3.4 دلالة الظاهر

الظاهر في اللغة: خلاف الباطن من كل شيء[5]، والظَّهْرُ من الأرْضِ: ما غَلُظَ وارْتَفَعَ، والظّاهِرَةُ مِثْلُه[6]، والبلاغيون لا يذكرون الظاهر بهذا المصطلح وإنما لهم مصطلحات أخرى سيأتي بيانها، ومفادّها عندهم بأنه هو ما يحتمل المجاز وما يحتمل الحقيقة، ومن المصطلحات التي تضمنت معنى الظاهر عند البلاغيين الاستعارة.

---

(1) الغزالي، المستصفى: 84/3.
(2) محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 205/1.
(3) سورة البقرة: 196.
(4) الزركشي، البحر المحيط: 36.
(5) الخليل، العين: مادة (ظهر).
(6) ابن سيده، المحيط: مادة (ظهر).

وفي ذلك يقول الإمام الزركشي في البحر المحيط:"ومن أقسام الظاهر: الألفاظ المستعارة وهي المقولة أولاً على شيء، ثم استعيرت لغيره لمناسبة بينهما، كاستعارتهم أعضاء الحيوان لغير الحيوان، وذلك كقولهم: رأس المال ووجه النهار، وحاجب الشمس، وعين الماء، وكبد السماء.

فهذا القسم إذا ورد حمل على ظاهره وهو الحقيقة، حتى يدل دليل على أنه لغيرها، وهو المجاز، لأن المجاز فيها لم يغلب استعماله، فإن غلب استعماله حتى صار اسماً عرفيا بالمعنى الثاني، وذلك كقولهم: الغائط للمطمئن من الأرض كان حمله على المجاز وهو الظاهر، حتى يدل دليل على الحقيقة.

وقد يتطرق إلى هذا القسم الإجمال، فإن تساوي الحقيقة والمجاز في كثرة الاستعمال كقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[1]، فإن المراد ههنا العدل، وهو محتمل لذلك احتمالاً يساوي الحقيقة، فيلحق بالمجمل"[2].

وأشار البلاغيون إلى معنى الظاهر في التورية، فالتورية: أن يذكر اللفظ المراد ويكون له معنيان أحدهما قريب والآخر بعيد، ويكون البعيد هو المراد ولا بد له من قرينة تبين المعنى المراد وهذه القرينة تدرك بالتأمل ومن أمثلة ذلك قول ذلك الجبان:

أقول وقد شدوا إلى الحرب غارة   دعوني فإني أكل الخبز بالجبن

فمن المعلوم أن للجبن معنيين: معنى قريب جداً وهو الجبن الذي يؤكل، ومعنى بعيد وهو ضد الشجاعة والمراد هنا هذا المعنى البعيد، والقرينة "أقول وقد شدوا إلى الحرب غارة" وإن كان المعنى القريب هو المتبادر لأنه جاء مع أكل الخبز[3].

وأشاروا أيضاً إلى معنى الظاهر في الكناية، وهي: كل لفظ دل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز[4]

---

(1) سورة الحديد: 25.

(2) الزركشي، البحر المحيط: 437/3.

(3) ينظر: فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها: 284.

(4) ينظر: طبانة، معجم البلاغة العربية: 593.

وكذلك التوجيه يجري مجرى الكناية في تضمن معنى الظاهر فقد عرفه السكاكي والقزويني بأنه:"هو إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين"[1].

ومن الأساليب البلاغية التي تضمنت معنى الظاهر الأسلوب الحكيم وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل مراده على خلاف مراده تنبيهاً على أنه الأولى بالقصد، أو السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيهاً على أنه الأولى بحاله أو المهم به[2].

ومنها أيضاً خروج الكلام على مقتضى الظاهر وهو من الأساليب البيانية ويكون ذلك لأسباب منها: وضع المضمر موضع المظهر ووضع المظهر موضع المضمر والقلب والالتفات والتغليب وغيرها[3].

وأما الأصوليون فقد عرفه الغزالي بأنه:"هو الذي يحتمل التأويل"[4]، وعرفه الآمدي بأنه:"ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً"[5]، وقيل: "هو ما دل على معنى مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة"[6].

وبعد عرضنا لمفهوم الظاهر عند اللغويين والبلاغيين والأصوليين يحسن بنا أن نشير إلى ما تعرض له هذا المفهوم من تنوع من خلال تعريفاتهم له فاللغويون أشاروا إلى كونه ما ظهر من كل شيء فهو الظهور بمعناه العام وأما البلاغيون فقالوا: هو ما يحتمل الحقيقة وما يحتمل المجاز وتعددت مصطلحاتهم في هذا بتعدد الأساليب التي يرد فيها هذا الاحتمال.

وأما الأصوليون فقد مالوا إلى معناه اللغوي ولكن خصصوه فيما إذا كان للفظ دلالتان أحداهما أرجح من الأخرى فسموا الدلالة الراجحة بالظاهر والمرجوحة بالمؤولة.

---

(1) ينظر: القزويني، الإيضاح: 350.
(2) طبانة، معجم البلاغة العربية: 276.
(3) ينظر: عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة: 561.
(4) الغزالي، المستصفى: 84/3.
(5) ينظر: الآمدي، الإحكام: 65/2.
(6) ينظر: الزركشي، البحر المحيط: 436/3.

4.3.4 علاقة النص والظاهر بالأحكام الشرعية

تكلم الأصوليون في مفهوم النص والظاهر وجعلوا النص ما يدل على معناه دون تطرق الاحتمال إليه بمعنى آخر فالنص لفظ غير قابل للخلاف.

وذلك كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[1]، وأما كون المطبق واجب أو سنة فهذا يعلم من القرائن الأخرى، فإن هذا اللفظ نص في الحكم، حيث إن مجموع الثلاثة في الحج والسبعة إذا رجع هي عشرة فقط بدون زيادة أو نقصان.

وأما الظاهر فقد تقدم أنه ما يدل على معنى يحتمل غيره أحدهما مرجوح والآخر راجح وعلى المكلف في هذه الحالة البحث عن الراجح والعمل به وترك العمل بالمرجوح فما كان عند بعض العلماء راجحاً فهو عند غيرهم مرجوح وما كان عندهم مرجوحاً فهو عند غيرهم راجح.

ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "توضئوا من لحوم الإبل"[2]، فالظاهر هو غسل الأعضاء الأربعة على الصفة الشرعية دون الوضوء الذي هو النظافة وما قلناه في النص نقوله هنا من أن الحكم بالوجوب أو الاستحباب أو الكراهة أو التحريم أو غير ذلك تحدده القرائن الأخرى للنص الشرعي.

5.3.4 دلالة المؤول

في اللغة من الأَوْلُ: الرجوع، آل الشيءُ يَؤُول أَولاً ومآلاً: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت عنه[3].

وقال ابن فارس: "وأما التَّأْوِيل: فآخِرُ الأمر وعاقبته، يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر؟ أي مَصيرُهُ وآخِره وعقباه، وكذا قالوا في قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا

(1) سورة البقرة: 196.

(2) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب الوضوء من لحوم الإبل، رقم الحديث: 360.

(3) ابن منظور، لسان العرب: مادة (أول).

اللّهُ﴾[1] أي: لا يعلم الآجال والمُدَدَ إلاَّ الله جلّ ثناؤه، لأن القوم قالوا في مدّة هذه الملة ما قالوه، فأُعلموا أن مآل الأمر وعقباه لا يعلمه إلا الله جل ثناؤه"[2].

وأما البلاغيون فلم أجد في مصنفاتهم ما يذكر حول التأويل، وأما الأصوليون فقد أطالوا درسه وبحثه فعرفه الغزالي بأنه:"عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[3].

وعرفه الآمدي وقال مع قطع النظر عن الصحة والبطلان بأنه:"هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له"[4]، وقيل: "هو ما حمل لفظه على المعنى المرجوح"[5].

6.3.4 أقسام التأويل

ينقسم التأويل إلى قسمين:

الأول: صحيح مقبول: وهوما دل عليه دليل صحيح كتأويل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[6]، إلى معنى واسأل أهل القرية لأن القرية نفسها لا يمكن توجيه السؤال إليها.

والبلاغيون كثيراً ما يدخل التأويل عندهم في المجاز وذلك لاحتماله وجوه التأويل، وعرفه البلاغيون بأنه:"هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته"[7] وقد تكلمت عن المجاز وأنواعه وعلاقاته فيما سبق[8].

---

(1) سورة آل عمران: 7.
(2) ابن فارس، الصاحبي: 199.
(3) الغزالي، المستصفى: 88/3.
(4) الآمدي، الإحكام: 66/2.
(5) العثيمين، الأصول من علم الأصول: 43.
(6) سورة يوسف: 82.
(7) القزويني، الإيضاح: 252.
(8) ينظر المجاز: ص107.

والثاني: فاسد مردود: وهــو ما ليس عليه دليل صحيح كتأويل المعطلة قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1] إلى معنى استولى والصواب: أن معناه العلو والاستقرار من غير تكييف ولا تمثيل[2].

7.3.4 علاقة التأويل بالأحكام الشرعية

إن من ينعم النظر في التأويل وماهيته يعلم ضعف دلالته على الحكم الشرعي وارتباطه به، فالأحكام الشرعية غالباً ما تبنى على الراجح وهو الظاهر وقد تقدم توضيحه، وأما المعنى المرجوح للنص فلا يصح بناء الحكم الشرعي عليه، ومن هنا نعلم أن القول بأن التأويل ليس محله أبواب أصول الفقه قولا ســـديد.

(1) سورة طه: 5.
(2) العثيمين، الأصول من علم الأصول: 44.

الفصل الخامس

المنطوق والمفهوم

1.5 المنطوق

1.1.5 دلالة المنطوق

المنطوق في اللغة: نَطَقَ الناطِقُ يَنْطِقُ نُطْقاً: تكلم. والمَنطِق: الكلام، وقد أَنْطَقَه الله واسْتَنْطقه أي: كلَّمه وناطَقَه، وكتاب ناطقٌ بيّن، على المثل: كأنه ينطق؛ قال لبيد:

أو مُذْهَبٌ جُدَدٌ على ألواحه، ألنَّاطقُ المَبْرُوزُ والمَخْتومُ[1]

وكلام كل شيء: منطقه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطير﴾[2]؛ قال ابن سيده: وقد يستعمل المنطق في غير الإنسان[3].

وأما البلاغيون فقد تكلموا على دلالات المنطوق الصريحة كدلالة المطابقة والتضمن وغير الصريحة كدلالة الالتزام والإيماء ودلالة الإشارة وسيأتي تبيين كل في موضعه.

وأما الأصوليون فعرفه ابن الحاجب بأنه: "هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق"، وعرفه الآمدي بقوله: "ما فهم من دلالة اللفظ قطعا في محل النطق"[4]، وقيل: "هو دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به، مطابقة أو تضمناً أو التزاماً"[5].

ويبدو أنه ليس هناك ثمة فرق جوهري بين معنى النطق في اللغة ومعناه عند الأصوليين بل لا يعدو أن يكون امتداداً لمعنى النطق في اللغة.

---

(1) ديوان لبيد:

(2) سورة ص: 16.

(3) ابن منظور، لسان العرب: مادة (نطق).

(4) الآمدي: الإحكام: 84/2.

(5) محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 591/1.

2.1.5 أقسام المنطوق

قسم جمهور الأصوليين المنطوق إلى قسمين:

أولاً: المنطوق الصريح، وهو دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمن، وذلك أن اللفظ قد وضع له، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1]، إذ قد دل النص بمنطوقه الصريح: على حلّ البيع وحرمة الربا.

ثانياً: المنطوق غير الصريح، وهو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام، وذلك أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى[2].

وقد اعتبر غير الصريح منطوقاً جمهور الأصوليين إذ المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل اللفظ كأن يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله، سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا.

وتأتي عدم صراحته من جهة أن اللفظ لا يدل عليه مباشرة وإنما من خلال التأمل في اللفظ وإدراك معناه، ومن ثم الانتقال إلى لوازمه[3].

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[4]، على أن النسب يكون للأب لا للأم وعلى أن نفقة الولد على الأب دون الأم، فإن لفظ اللام لم يوضع لإفادة هذين الحكمين، ولكن كلاً منهما لازم للحكم المنصوص عليه في الآية[5].

3.1.5 أنواع المنطوق غير الصريح

دل الاستقراء على أن المنطوق غير الصريح له في الدلالة على المقصود ثلاثة أنواع:

1- دلالة اقتضاء

2- دلالة إيماء

---

(1) سورة البقرة: 275.

(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 594/1.

(3) ينظر: الدخميسي، تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم: 81.

(4) سورة البقرة: 233.

(5) محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 595/1.

3-دلالة إشارة

وتفصيل دلالة كل نوع كالآتي:

4.1.5 دلالة الاقتضاء

عرفها ابن الحاجب بقوله: "هي ما يتوقف عليها صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية"[1]، وعرفها الشوكاني بقوله: "هي ما توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصوداً المتكلم"[2]، ووصفها ابن النجار بقوله: "والمعنى إما أن يكون مقصوداً للمتكلم متضمناً لما يتوقف عليه صدق اللفظ، أو لما يتوقف عليه صحته عقلاً أو لما يتوقف عليه صحته شرعاً فدلالة اقتضاء"[3].

ومن الظاهر أن هذه التعريفات متقاربة وليس ثمة فرق بينها يمكن التطرق إليه.

وإنما مفاد هذه التعريفات إن صدق الكلام أو صحته الشرعية أو العقلية تتوقف على معنى خارج عن اللفظ، وقيل: للدلالة على هذا المعنى المقدر "دلالة الاقتضاء" لأن استقامة الكلام تقتضي ذلك المعنى وتستدعيه، ولا يخفى أن الأصوليين سموا دلالة الاقتضاء بهذا الاسم لاقتضائها معنى زائداً على اللفظ.

5.1.5 أقسام دلالة الاقتضاء

تنقسم دلالة الاقتضاء إلى ثلاثة أقسام:

1-مقتضى يجب تقديره لصدق الكلام، كقوله صلى الله عليه وسلم: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[4]، فلو أخذنا بظاهر الحديث، فإما أن يدل على رفع الخطأ والنسيان والإكراه، وكل ذلك لم يرفع بدليل وقوع

(1) الدخميسي، تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم: 83.
(2) الشوكاني، إرشاد الفحول: 178.
(3) ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 474/3.
(4) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم الحديث: 2045.

الأمة فيه، أو يدل على رفع الفعل الذي وقع خطأ ونسياناً بعد وقوعه، ورفع الفعل بعد وقوعه محال.

وحتى يتسنى ضمان صدق الكلام، وهو صادر عن المعصوم ـ صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى من تقدير لفظ محذوف يتم به تصحيح الكلام، وصونا له من مخالفة الواقع يكون المقدر هو: رفع عن أمتي (إثم) أو (حكم) الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، وسواء كان اللفظ المقدر هو (الإثم) أو (الحكم)، وكل منهما ليس مذكوراً في الحديث، غير أن صدق الكلام توقف على تقدير أحدهما وهو لازم، لأن صدق الكلام اقتضى ذلك وتطلبه.

2- مقتضى يجب تقديره لصحة الكلام عقلا، مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَه﴾[1] فإن النادي: وهو المكان لا يدعى، وإنما يدعى من هم فيه، فلا بد من تقدير كلمة: (أهل) أي: فليدع أهل ناديه، ومثله قوله تعالى: ﴿أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ﴾[2]، واللفظ الذي يجب تقديره حتى يصح الكلام من الوجهة العقلية، هو: فضرب فانفلق.

3- مقتضى يجب تقديره لصحة الكلام شرعا، مثل ما إذا أمر بالصلاة فإن ذلك يتضمن الأمر بالطهارة لا محالة، فاللفظ المتوقف صدقه أو صحته منطوق صريح، والمضمر الذي لا بد للصدق أو الصحة منه منطوق غير صريح، وهو من ضرورة المنطوق الصريح.

وكثيرا ما يستدل الأصوليون عن هذا المقتضى بقول القائل: "أوقف منزلك عني بألف"، فهو يقتضي التمليك أولا، لأن الوقف لا ينشأ إلا عن ملك فكأن القائل قال: يعني منزلك بألف ثم أوقفه عني وكالة[3].

---

(1) سورة العلق: 17.

(2) سورة الشعراء: 63.

(3) الدخميسي، تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم: 85.

6.1.5 دلالة الإيماء أو التنبيه

قال ابن فارس:"العرب تُشيرُ إلى المعنى إشارة، وتومئ إيماءً دون التصريح، فيقول القائل: لو أنَّ لي مَن يَقبَل مَشْورتي لأشرْتُ" وإنما يَحثُّ السّامع على قبول المَشُورَة"[1].

وأما البلاغيون فالإيماء عندهم من الكناية وهو الذي تقل فيه الوسائط أو تنعدم بلا خفاء، ومثال الذي قلت فيه الوسائط مع وجود التوسط في الجملة بلا خفاء كقول البحتري:

أَو ما رَأَيتَ المَجدَ أَلقى رَحلَهُ   في آلِ طَلحَةَ ثُمَّ لَم يَتَحَوَّلِ

فإن إلقاء المجد رحله في آل طلحة مع عدم التحول معنى مجازي، إذ لا رحل للمجد، ولكن شبه برجل شريف له رحل يخص بنزوله من شاء، ووجه الشبه الرغبة في الاتصال به، فأضمر التشبيه في النفس كناية، واستعمل معه ما هو من لوازم المشبه به، وهو إلقاء الرحل أي الخيمة والمنزل، ولما جعل المجد ملقياً رحله في آل طلحة بلا تحول لزم من ذلك كون محله وموصوفه آل طلحة لعدم وجدان غيرهم معهم، وذلك بواسطة أن المجد ولو شبه بذي الرحل هو صفة لا بد له من محل وموصوف، وهذا الوسط بين نفسه، فكانت هذه الكناية ظاهرة، والواسطة واحدة، فقد قلت الوساطة مع الظهور[2].

وأما الأصوليون فقد عرف الإيماء ابن الحاجب بأنه:" اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً"[3].

وعرفها الدكتور عبد الكريم النملة:" بأنها هي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام، ولا صحته عقلاً أو شرعاً في حين أن الحكم المقترن بوصف لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ.

فذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب يفهم منه أن علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف، وتوضيح ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[4]، فإن الحكم وهو قطع يد السارق -رتبه الشارع على السرقة، فالآية قد أومأت إلى علة قطع اليد، وهي: السرقة.

---

(1) ابن فارس، الصاحبي: 214.

(2) ينظر: طبابة، معجم البلاغة العربية: 737.

(3) الدخميسي، تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم: 90.

(4) سورة المائدة: 38.

وتزداد وضوحا هذه الدلالة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾[1]، فإنه إيماء إلى أنهم ما صاروا في النعيم إلا لعلة وهي: برهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[2]، فإنه إيماء إلى أنهم ما صاروا في الجحيم إلا لعلة فجورهم[3].

والآن وبعد عرضنا لمفهوم دلالة الإيماء عند اللغويين والبلاغيين والأصوليين فالملحوظ أن مفهوم دلالة الإيماء واحد عند اللغويين والأصوليين ولا يظهر ثمة فرق يذكر بينهم، إلا أن اللغويين يطلقون على هذا النوع من الدلالات دلالة الإيماء ودلالة الإشارة.

وكذلك البلاغيون لا يفرقون بينهم على ما بيناه من مفهومه عندهم سابقاً، فدلالة الإشارة ودلالة الإيماء عندهم لها معنى واحد.

7.1.5 دلالة الإشارة

تقدم في بيان دلالة الإيماء عند اللغويين والبلاغيين أنهم يريدون بها دلالة الإشارة فهما عندهم بمعنى واحد وعلمنا مراد الأصوليين في الإيماء، والآن نحن بصدد بيان مرادهم في دلالة الإشارة، فقد عرفوها بأنها:"هي دلالة اللفظ على معنى لازم غير مقصود للمتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته"[4]، فالحكم مأخوذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ نفسه.

ووصفها الدكتور عبد الكريم النملة: بأنها ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويُبني عليه[5].

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾[6]، فإن هذا يدل مع قوله تعالى: "وفصاله في عامين" على أن مدة الحمل ستة أشهر، وهذه دلالة الإشارة.

فالحكم غير مقصود من لفظ الآيتين، بل المقصود في الآية الأولى هو: حق الوالدة وما تقاسيه من الآلام في الحمل وفي الفصال، والمقصود في الثانية: بيان

---

(1) سورة الانفطار: 13.
(2) سورة الانفطار: 14.
(3) ينظر: النملة: المهذب في أصول الفقه: 1734/4.
(4) الدخميسي، تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم: 91.
(5) ينظر: النملة: المهذب في أصول الفقه: 1735/4
(6) سورة الأحقاف: 15.

أكثر مدة الفصال، ولكن لزم منهما: أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وهذه هي دلالة الإشارة.

8.1.5 علاقة المنطوق بالأحكام الشرعية

مما مضى أدركنا أن اللفظ يدل على الحكم الشرعي بوضعه في اللغة، ودلالة اللفظ على الحكم الشرعي تكون بالتضمن أو المطابقة وهذا ما أراد توضيحه الأصوليون في المنطوق وسموه بالمنطوق الصريح".

فقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1]، دلَّ بمنطوقه الصريح الواضح على إباحة البيع وحرمة الربا دون إعمال للذهن بالمراد من النص.

وأشار الأصوليون إلى نوع آخر من المنطوق وهو المنطوق غير الصريح وهو أقل وضوحاً من سابقه، وذلك أن اللفظ يدل على الحكم الشرعي لا بطريق التضمن والمطابقة وإنما بطريق الالتزام فاللفظ لم يوضع للدلالة على الحكم، وإنما يفهم الحكم من لازم معناه الذي وضع له ذلك اللفظ، أي: من منطوقه الصريح وإدراك ذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2]، فالحكم المنطوق به صراحة في النص، هو: أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء، فهذا هو صريح ذلك اللفظ، وما سيقت الآية لأجله.

وقد دلت الآية بطريق الالتزام على أن النسب يكون للأب لا للأم وعلى أن نفقة الولد على الأب دون الأم، فإن حرف اللام لم يوضع لإفادة هذين الحكمين، ولكن كلاً منهما لازم للحكم المنصوص عليه في الآية.

---

(1) سورة البقرة: 275.

(2) سورة البقرة: 233.

2.5 المفهوم

1.2.5 دلالة المفهوم

المفهوم في اللغة: اسم مفعول من الفَهْمُ: وهو معرفتك الشيء بالقلب، وفَهِمْتُ الشيء: عَقَلْتُه وعرَفْته، وتَفَهَّم الكلام: فَهِمه شيئاً بعد شيء، ورجل فَهِمٌ: سريع الفَهْم[1].

وأما المفهوم عند الأصوليين فعرفه ابن النجار بأنه: "هو ما دل عليه لا في محل النطق"[2]، وقريباً من هذا التعريف عرفه الآمدي: "بأنه ما فهم من اللفظ في غير محل النطق"[3]، وعرفه الشنقيطي بأنه: "هو معنى دل عليه اللفظ لا في محل النطق"[4].

ويبدو أن تعريفات الأصوليين امتداد للمعنى اللغوي للمفهوم فلا يظهر من عباراتهم أن هناك ثمة فرق بين تعريفاتهم والمعنى اللغوي للمفهوم.

2.2.5 أقسام المفهوم

وذلك أن حكم غير المذكور -المفهوم- إما أن يكون موافقا لحكم المنطوق في النفي والإثبات فإن وافق فهو مفهوم الموافقة، وإن خالف حكم المنطوق فهو مفهوم المخالفة، وتفصيل كل قسم كالآتي:

3.5 الموافقة

1.3.5 مفهوم الموافقة

أشار الإمام الغزالي إلى تعريفه بأنه: "هو فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده"[5]، وعرفه الآمدي بأنه: "هو ما يكون مدلول اللفظ في

---

(1) ابن منظور، لسان العرب: مادة (فهم).
(2) ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 480/3.
(3) الآمدي: الإحكام: 83/2.
(4) الدخميسي، تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم: 101.
(5) الغزالي، المستصفى: 413/3.

محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق"[1]، وعرفه الإمام الزركشي بأنه: "ما يفيد أن المسكوت عنه، موافقا للملفوظ به"[2].

وعند إمعان النظر في هذه التعريفات نستطيع القول إنها توصل إلى معنى واحد وهو موافقة الحكم المنطوق به، للحكم المسكوت عنه.

ومما يذكر من أمثلة مفهوم الموافقة ما يعطيه قول الله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[3].

فإن عبارة النص في الآية تدل على تحريم التأفيف، وأن الواجب على الولد أن يستعمل مع الوالدين حسن الخلق، ولين الجانب، والاحتمال، حتى لا يقول لهما إذا أضجره ما قد يستثقل من مؤنهما: أفٍ، فضلا عما يزيد عليه، فالله ضيق الأمر في مراعاتهما ــ كما قال الزمخشري ــ حتى لم يرخص في أدنى كلمة تنفلت من المتضجر، مع موجبات الضجر ومقتضياته، ومع أحوال لا يكاد يدخل صبر الإنسان معها في الاستطاعة.

كل عارف باللغة العربية يدرك أن المعنى الذي كان من أجله تحريم هذا الأدنى من الكلام، وهو قول: أف، إنما هو الإيذاء والايلام للوالدين، وأن المقصود من تحريم التأفيف والنهر، كف الأذى عنهما، ومراعاة حرمتهما.

وهذا المعنى موجود في الضرب والشتم وما أشبه ذلك، فيتناولها النص وتعتبر حراما، فتعطى حكم التأفيف والنهر الذي ثبت بمنطوق النص ويكون ثبوت التحريم فيها بمفهوم الموافقة في النص.

بل إن الشتم والضرب وما جرى مجراهما ــ من أي نوع من أنواع الأذى تعتبر حراماً بالأولى لأن الإيذاء -الذي أدركنا لغة أنه موجب الحكم- موجود بشكل أوفى وأوضح في هذه الأمور، والنهي عن الأقل يحمل حتمية النهي عن الأكثر[4].

(1) الآمدي: الإحكام: 83/2.

(2) الزركشي: البحر المحيط: 24/4.

(3) سورة الإسراء: 23.

(4) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 1746/4.

2.3.5 شروط مفهوم الموافقة

الشرط الأول: وجود المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت عنه، بأن عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه، وعرف وجوده في المسكوت عنه بحيث لا يكون هذا المعنى المقصود أقل مناسبة في المسكوت عنه من مناسبته للمنطوق به.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1] قد عرفنا أن المقصود تحريم التأفيف هو: حماية الوالدين من الأذى وكفه عنهما، فيثبت هذا تحريم الضرب والشتم والسب والقتل لأن هذه الأمور أشد إيذاء من مجرد التأفيف، ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب والشتم والقتل وغيرها من أنواع الأذى، لأنه قد يقول الملك للجلاد إذا أمره بقتل منازع له في الملك أو غير ذلك: لا تقل له أف ولكن اقتله، لكون القتل أشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف.

الشرط الثاني: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، أو مساوياً له، ومثال الأول: تحريم ضرب الوالدين أخذا من النهي عن التأفيف لهما، وقد سبق، ومثال الثاني: تحريم إحراق مال اليتيم على أكله المنهي عنه بقوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾، فإن إحراقه مساوي لأكله ولا فرق[2].

3.3.5 مفهوم الموافقة وعلاقتها بالأحكام الشرعية

يرتبط مفهوم الموافقة بالحكم الشرعي من جهة دلالته على معنى النص الشرعي لا من جهة كونه دالاً على الأحكام الشرعية الخمسة فمناطات الأحكام الشرعية قد بيناها سابقا وأعلاها الأمر والنهي فالأمر في النص الشرعي قد نجده واضحاً ولكن إدراك المأمور به في النص يتطلب منّا إجهاد الذهن بطرق الاستنباط ومن تلك الطرق فهم مراد النص بمفهوم الموافقة.

---

(1) سورة الإسراء: 23.

(2) ينظر: النملة: المهذب في أصول الفقه: 1746/4.

فقوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[(1)]، فالأوامر السابقة في الآية وردت بعد النهي فدلت على إباحة المباشرة للنساء والأكل والشرب إلى طلوع الفجر، وبمفهوم الموافقة علمنا أنه يجوز لنا أن يدركنا الفجر ونحن على جنابة فجواز المباشرة إلى طلوع الفجر مستلزم لجواز أن يصبح الرجل صائما وهو جنب عقلاً، وذلك أنه إذا لم يجز ذلك لم يجز للصائم مدَّ المباشرة إلى طلوع الفجر وكان يجب عليه قطعها بقدر ما يتسع فيه الغسل قبل طلوع الفجر.

4.5 المخالفة

1.4.5 مفهوم المخالفة

عرفه ابن الحاجب بأنه: "ما يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً ونفياً"[(2)]، وأوضحه الآمدي بأنه: "ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت فيه مخالفاً لمدلوله في محل النطق"[(3)]، وعرفه الزركشي بأنه: "إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت"[(4)].

وحصيلة هذه التعريفات أن مفادها واحد، وهو مخالفة المسكوت عنه للمنطوق به.

2.4.5 أنواع مفهوم المخالفة

أولاً: مفهوم الصفة، وهو دلالة اللفظ المقيد بوصف على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[(5)]، فإنه يدل بمنطوقه على أن المسلم إذا لم يملك القدرة على الزواج بالحرائر يحل له الزواج

---

(1) سورة البقرة: 187.

(2) الدخميسي، تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم: 128.

(3) الآمدي: الإحكام: 88/2.

(4) الزركشي: البحر المحيط: 13/4.

(5) سورة النساء: 25.

بالإماء المؤمنات، كما يدل بمفهومه المخالف على أنه في هذه الحال يحرم عليه الزواج بالإماء الكافرات.

والسبب في ذلك انتفاء الوصف الذي قيد به الحكم في المنطوق ــ وهو الإيمان ــ فبثبوت وصف الإيمان كان الحِلّ، وبانتفائه انتفى الحِلّ، وكانت الحرمة.

وكما في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]، فهو يدل بمنطوقه على وجوب التبين إن جَاء فَاسِقٌ بِالنَبَأ، ويدل بمفهومه المخالف أنه إن جاء العدل لم يجب ذلك[2].

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فيما ذكره الآمدي وغيره:"في الغنم السائمة زكاة" فهو يدل بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة ويدل بمفهومه المخالفة على أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها وذلك لانتفاء وصف السوم الذي قيد به وجوب الزكاة في المنطوق[3].

3.4.5 مفهوم الشرط

وهو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بشرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الشرط، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[4]، فإنه يدل بمنطوقه على وجوب النفقة للمطلقة طلاقاً بائناً وهي المبتوتة إذا كانت حاملاً، ويدل بمفهومه المخالف على أن المبتوتة التي لا يتوفر فيها شرط الحمل فتكون حائلاً لا تجب لها النفقة، لانتفاء الشرط الذي علق عليه الحكم في المنطوق.

فانتفى الحكم وهو النفقة بانتفاء الشرط وهو الحمل، قال الإمام الشافعي بعد أن ذكر الآية: فلما أوجب الله لها نفقة بالحمل دل من لا نفقة بخلاف الحمل.

(1) سورة الحجرات: 6.
(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 611/1.
(3) ينظر: الآمدي: الإحكام: 88/2، المرداوي: التحبير شرح التحرير: 2905/6.
(4) سورة الطلاق: 6.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[1]، ولئن جئنا بهذا النص سابقا في معرض مفهوم الوصف، إنه يدل بمنطوقه أيضا أن للمسلم عند عدم القدرة على الزواج بالحرائر، أن يتزوج بالإماء المؤمنات، وكون الزواج بالإماء المؤمنات حلالاً علقه الشارع على شرط عدم الطول، وهو العجز عن الزواج بالحرائر.

لذلك: فإن النص يدل بمفهومه المخالف على حرمة الزواج بالإماء عند القدرة على الزواج بالحرائر لأن هذا الحِل قد اشترط له عدم استطاعة الطول، وإذا انتفى الشرط انتفى الحل بانتفائه[2].

4.4.5 مفهوم العدد

وهو دلالة النص الذي قيد الحكم فيه بغاية على حكم للمسكوت بعد هذه الغاية مخالف للحكم الذي قبلها، ومن أمثلته قوله جل وعلا في معرض أحكام الصيام: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ﴾[3]، و(حتى) بمعنى الغاية وهي انتهاء الشيء وتمامه، وحكم الغاية أن يكون ما بعدها مخالفاً لما قبلها.

فيدل النص بالمنطوق، على إباحة تناول الطعام والشراب في ليل رمضان إلى الفجر الذي هو غاية الحِل، ويدل بالمفهوم المخالف على أن الأكل والشرب حرام بعد هذه الغاية وهي طلوع الفجر الصادق.

وهكذا كان حكم ما بعد (حتى) مخالفاً لحكم ما قبلها، وما يقال في (حتى) التي هي للغاية يقال في (إلى) فهي تأتي بمعنى الغاية أيضاً، فإذا دلت بمنطوقها على وجوب الصيام في بياض النهار، فإنها تدل بمفهومها المخالف على عدم وجوب الصيام في الليل.

---

(1) سورة النساء: 25.

(2) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 613/1، المرداوي: التحبير شرح التحرير: 9205/6.

(3) سورة البقرة: 187.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾(1)، فمدلول الآية من طريق المنطوق: تحريم إتيان النساء قبل أن يطهرن وذلك بانتهاء زمن الحيض أو الاغتسال على خلاف في المسألة.

أما مدلولها من طريق مفهوم المخالفة: فهو جواز الإتيان بعد انتهاء زمن الحيض والاغتسال(2).

5.4.5 مفهوم الغاية

وهو دلالة النص الذي قيد الحكم فيه بعدد مخصوص على ثبوت حكم للمسكوت مخالف لحكم المنطوق لانتفاء ذلك القيد، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾(3)، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾(4).

فإن تقييد وجوب الجلد في الآية الأولى بمائة، وفي الثانية بثمانين يدل بطريق المفهوم المخالف على أن الزائد عليها لا يجب(5).

هذا ما تيسر ذكره من مفاهيم المخالفة وفي مصنفات الأصوليين العديد من المفاهيم إذْ قد تعددت اتجاهاتهم في تحديدها فمنهم من قصرها على الأربعة مفاهيم السابقة ومنهم من أوصلها إلى عشرة مفاهيم، ومنهم من أوصلها إلى ثلاثة عشرة مفهوماً.

---

(1) سورة البقرة: 222.
(2) ينظر: المرداوي: التحبير شرح التحرير: 2905/6 محمد أديب صالح، تفسير النصوص، 614/1.
(3) سورة النور: 2.
(4) سورة النور: 4.
(5) ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص: 616/1.

6.4.5 شروط مفهوم المخالفة

تقدم بيان أنواع بعض مفهومات المخالفة ومن المعلوم قبول جمهور الأصوليين لهذه الأنواع إلا أنهم لم يطلقوا العنان لقبولها بل وضعوا شروطاً لما كان مقبولاً منها ومن تلك الشروط:

الشرط الأول: أن لا يرجع حكم مفهوم المخالفة على أصله المنطوق به بالإبطال؛ لأن المفهوم فرع المنطوق، ولا يجوز أن يقدم الفرع على الأصل، ويسقطه.

الشرط الثاني: أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم، أو مساواته فيه للمنطوق، وإلا استلزم ثبوته في المسكوت عنه، فكان مفهوم موافقة، ولا يكون مفهوم مخالفة.

الشرط الثالث: أن لا يوجد في المسكوت المراد إعطاؤه حكماً، دليل خاص يدل على نقيض حكم المنطوق، فإن وجد ذلك الدليل الخاص كان هو طريق الحكم المعمول به، لا المفهوم المخالف، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[1]، إنه لم يعمل بمفهوم الشرط هنا، حيث لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فيجوز القصر عند عدم الخوف، وذلك لوجود دليل آخر قد أباح القصر ولو لم يوجد الخوف، وهو قوله صلى الله عليه وسلم:"صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته"[2].

الشرط الرابع: أن يذكر القيد مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[3]، فتقييده بالمساجد لا مفهوم له، لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً.

الشرط الخامس: أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه من جهة المخاطب.

---

(1) سورة النساء: 101.

(2) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر، رقم الحديث: **1199**.

(3) سورة البقرة: 187.

الشرط السادس: أن لا يكون القيد قد خرج من مخرج الأغلب المعتاد كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾[1]، وذلك لأن الخلع إنما يكون عند خوف عدم القيام بما أمر الله به من قبل كل من الزوجين، فلا يفهم منه: أنه عند عدم الخوف لا يجوز الخلع فهذا الوصف لا مفهوم له، كذلك قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾[2]، فإن وصف الربائب بكونهن في الحجور جار وموافق للغالب لمن تزوج امرأة معها ابنتها، فإنه يربيها في بيته، فهذا الوصف لا مفهوم له، إذ لا يجوز للرجل أن يتزوج من ابنة امرأته، ولو تربت في غير بيته.

الشرط السابع: أن لا يكون المقصود من القيد هو: المبالغة في التكثير كقولك: جئتك ألف مرة، فهذا لا مفهوم له.

الشرط الثامن: أن لا يكون المقصود من القيد هو: المبالغة في التنفير كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً﴾[3]، فهذا لا مفهوم له؛ حيث لا يدل بالمفهوم المخالف، أن الربا القليل حلال، ولكن سيق هذا لبيان أن الربا كان جارياً على الأغلب وللتنفير منه.

الشرط التاسع: أن لا يكون المقصود من القيد الحث على الامتثال كقوله صلى الله عليه وسلم:" لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا"[4] فالوصف بالإيمان لا مفهوم له، لأنه سيق للحث على الامتثال لأوامر الله في الإحداد ثلاث ليال على الميت، وليس المقصود منه جواز ما زاد إن كانت لا تؤمن بالله.

الشرط العاشر: أن لا يكون المقصود من القيد إظهار الامتنان كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً﴾[5]، فإن هذا لا مفهوم له، لأنه سيق لإظهار

---

(1) سورة البقرة: 229.

(2) سورة النساء: 23.

(3) سورة آل عمران: 130.

(4) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب هل تحد المرأة على غير زوجها، رقم الحديث: 2085.

(5) سورة النحل: 14.

المنة بطيب اللحم الطري، وليس المقصود من ذلك الوصف، وهو قوله تعالى:" لَحْماً طَرِيّاً" كون اللحم غير الطري ممتنع أكله(1).

7.4.5 علاقة مفهوم المخالفة بالأحكام الشرعية

يجري مفهوم المخالفة مجرى مفهوم الموافقة في كونه ليس له دلالة صريحة على الأحكام الشرعية وإنما هو دال على شمول الأمر والنهي ما لم يشمله النص الشرعي بمنطوقه وإنما شمله عن طريق العقل.

ونبين ذلك: أنه إذا خص شيء بالذكر ونطق به وصرح بحكمة، فإنا نستدل بذلك أيضاً على أن المسكوت عنه مخالف له في الحكم، فالمنطوق به إذا أثبت حكمه، أدركنا أن المسكوت عنه قد انتفى عنه ذلك الحكم، وإن كان المنطوق به قد نفي عنه ذلك الحكم أدركنا أن المسكوت عنه قد ثبت له ذلك الحكم.

فقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾(2)، فالمنطوق به في هذا النص أن من قتل شيئاً وهو محرم متعمدا ذلك القتل فعليه أن يأتي بمثل ما قتل، ومفهوم المخالفة للنص ذاته أن من قتل شيئاً وهو محرم خطأ فلا يجب عليه أن يأتي بمثل ذلك المقتول فالآية قد نصت على التعمد في القتل لإيجاب الإتيان بالمثل وهو تقييد بالصفة على ما سبق بيانه في المطلق والمقيد.

5.5 الخاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى عدة نتائج أهمها:

1. أن اهتمام الأصوليين بالدلالة فاق اهتمام اللغويين بمراحل وأنهم توصلوا إلى مسائل في الدلالة لم يصل إليها علماء اللغة.
2. وتنوعت مصادر الدلالة عند الأصوليين ويكشف عن ذلك تعدد الفنون التي استقوا مادتها ككتب اللغة والنحو والمنطق وكذلك القرآن الكريم والسنة النبوية.

---

(1) ينظر: النملة، المهذب في أصول الفقه: 1803/4.

(2) سورة المائدة: 95.

3. توصل الأصوليون في بعض المسائل اللغوية المعقدة إلى آراء لم يصل إليها اللغويون كما في مسألة نشأة اللغة.
4. خضعت كثير من الألفاظ اللغوية عند الأصوليين إلى التطور إما بالتغيير أو التعميم أو التخصيص كما حدث لمدلول الكلم والكلام واللفظ من تعميم فأصبحت بمعنى واحد عند الأصوليين.
5. تعرض الأصوليون إلى بعض المسائل بالتقسيم المنطقي العقلي وفصلوا القول في كل قسم كما حدث في أقسام الاشتقاق.
6. اتفق اللغويون على وجود المشترك اللفظي في اللغة العربية واختلف الأصوليون اختلافاً واسعاً فمن قائل بوجوب وقوعه وآخر بجواز وقوعه ومنهم من قال باستحالة وقوعه في العربية.
7. تأثر البلاغيون بدراسة الأصوليين للحقيقة والمجاز إذْ قد غيرت المفاهيم الأصولية للحقيقة والمجاز مفهوم الحقيقة والمجاز عند البلاغيين
8. خلط كثير من الأصوليين بين علاقات المجاز المفرد والمجاز المركب وهو ما نبه إليه الإمام الزركشي في كتابه "البحر المحيط في أصول الفقه".
9. تعمق الأصوليون في دلالة الأمر والنهي واستخرجوا في الأمر مفهومات دلالية لم يسبقوا إليها وأطالوا البحث في معاني الأمر والنهي المجازية وأتوا بمعان مستنبطة من الكتاب والسنة وإن كان لها أصل في لغة العرب لكن الفضل يعود إليهم في كونهم أول من جمعها في مصنفاتهم.
10. يعد أول من تكلم في العموم والخصوص هو الإمام الشافعي في أول مصنف في أصول الفقه بينما لم تحظ كتب اللغة بالعناية به وتضمنت كتب البلاغيين بعض الإشارات إلى بعض قضايا العموم والخصوص كعموم السلب وعطف الخاص على العام.
11. يعد المطلق والمقيد الوجه الآخر للعموم والخصوص حتى عسر على كثير من العلماء التفريق بين العام والمطلق وأخذت هذه المسألة الكثير من النقاش بينهم.

12. لم يحظ النص والتأويل بالعناية في كتب البلاغيين كما هو الحال في مصنفات الأصوليين.
13. تغايرت مفهومات المجمل والبيان والمبين والظاهر بين البلاغيين والأصوليين.
14. ويبدو أن المنطوق والمفهوم لم يحظ بعناية كما حظي به في مصنفات الأصوليين من حيث التقسيم والتقعيد.

المراجع

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان . (ت392هـ)(1985).**سر صناعة الإعراب**، تحقيق : حسن هنداوي، دمشق–دار القلم، الطبعة الأولى.

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان . (ت392هـ). **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة–دار الكتاب المصري.

ابن دريد. (1987م). **جمهرة اللغة**، تحقيق وتقديم: رمزي بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى.

ابن عقيل،بهاء الدين . (ت769هـ)(1998م). **شرح ابن عقيل**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية.

ابن فارس، أحمد. (1993م). **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تحقيق:عمر فاروق الطباع ، بيروت،مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.

ابن ماجةمحمد بن يزيد الرَّبعيّ . (ت273هـ)(د.ت) **سنن ابن ماجة** ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1990م). **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى.

ابن هشامالأنصاري، جمال الدين . (ت761هـ)(1991م). **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق:محمد محيي الدين عبد الحميد ، دمشق، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى.

ابن هشامالأنصاري، جمال الدين . (ت761هـ)(1999م). **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك** ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى.

ابن يعيش، موفق الدين. (د.ت). **شرح المفصل**، بيروت، عالم الكتب.

أبو داود، أبو داود سليمان السجستاني. (1969م).**سنن أبي داود** ، إعداد عزت الدباس، حمص، دار الحديث.

الأسنوي، عبد الرحيم . (1999م). **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، دار ابـن حـزم، الطبعـة الأولى.

الآمديعلي بن محمد أبو الحسن . (ت631)(2003م). **الإحكام في أصول الأحكام** ، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الرياض، دار الصميمي، الطبعة الأولى.

امرؤ القيس، ابن حجر بن الحارث الكنـدي . (ت:545م)(2000).**ديـوان امـرئ القيس**، بيروت-دار صادر.

الباقلاني، محمد. (1998م). **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، دمشق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.

التفتازاني، سعد الدين بن مسعود. (1330هـ). **كتاب المطول في شـرح تلخـيص المفتاح**، وبهامشه حاشية السيد شريف، مطبعة أحمد كامل.

التلمساني، محمد. (2003م)**مفتاح الوصول إلى بناء الفـروع علـى الأصـول** ، تحقيق: محمد علي فركوس، مكة المكرمة، المكتبة المكية، الطبعة الثانية.

الجاحظعمرو بن بحر . (د.ت). **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السـلام هـارون، بيروت، دار الجيل.

الجرجاني، عبد القاهر. (1321هـ). **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة.

الجرجاني، عبدالقاهر. (د.ت)**أسرار البلاغة في علم البيان** ، تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة، دار الفكر العربي.

الجرجاني، علي. (1991م). **التعريفات** ضبطه وفهرسه : محمد بن عبـد الحكـيم القاضي، القاهرة، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى.

الجويني، عبد الملك . (1997م)**البرهان في أصول ا لفقه**، علـق عليـه وخـرج أحاديثه: صلاح بن محمد بن عويضه، بيروت، دار الكتب العلميـة ، الطبعـة الأولى.

الدخميسي، عبد الفتاح . (1997م)**تلقيح الفهوم بالمنطوق والمفهوم** ، القاهرة، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى.

الرازي، فخر الدين . (1998م) **المحصول في أصول الفقه** ، دراسة وتحقيق: طـه جابر فياض العلواني، دمشق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.

الزركشي، محمد. (1992م)**البحر المحيط في أصول الفقه** ، قام بتحريره : الشـيخ عبد القادر عبدالله العاني، وراجعه عمر سليمان الأشـقر، الكويـت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الزركشي، محمد. (2000م) **تشنيف المسامع بجمع الجوامـع** ، تحقيق: أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

الزمخشري، محمود. (1990م) **المفصل في علم اللغة** ، تحقيق: محمد بدر الـدين أبي فراس النعاني الحلبي، بيروت، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى.

السامرائي، فاضل. (2003م). **معاني النحو**، عمان، دار الفكر، الطبعة الثانية.

السبكي،علي بن عبد الكافي . (ت756)(2004م). **الإبهاج في شرح المنهاج شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضـاوي** ، تحقيـق : أحمـد جمـال الزمزمي، ونور الدين عبد الجبار صغيري، دبي، دار البحـوث للدراسـات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى.

السرخسي، محمد. (1997م). **أصول السرخسي**، تحقيق: رفيق العجم، الريـاض، دار المؤيد، الطبعة الأولى.

السكاكي، أبو يعقوب. (د.ت). **مفتاح العلوم**، بيروت، دار الكتب العلمية.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر . (ت180هـ)(1991). **الكتاب**، تحقيـق: عبـد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى.

السيوطي، جلال الدين. (ت911هـ)(1384). **بغية الوعاة في طبقـات اللغـويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة-مطبعـة عيسـى البـابي وشركاه، الطبعة الأولى.

السيوطي، جلال الدين. (ت911هـ)(1987) **المزهر في علوم اللغة وأنواعهـا** ، شرح وتعليق: محمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمـد البجاوي، بيروت، المكتبة العصرية.

السيوطي، جلال الدين. (ت911هـ)(1992). **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون**، وعبد العال سالم مكرم، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

الشافعي، الإمام محمد. (1309هـ). **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر.

الشجيري، هادي. (2001م). **الدراسات اللغوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية** ، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى.

الصاعدي، حمد. (2003م)**المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف الفقهاء** ، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي، الطبعة الأولى.

صالح، محمد أديب . (1993م)**تفسير النصوص في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة** ، دمشق، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة.

طبانة، بدوي. (1988م). **معجم البلاغة العربية**، جدة، دار المنارة، الطبعة الثالثة.

عباس، فضل. (1992م).**البلاغة فنونها وأفنانها** ، إربد، دار الفرقان، الطبعة الثالثة.

عبد التواب، رمضان . (1997م)**المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة.

عبد الغفار، أحمد . (1981م)**التصور اللغوي عند الأصوليين** ، شركة عكاظ، الطبعة الأولى.

العسقلانيّ، ابن حجر. (ت852هـ)(1992). **فتح الباري**، شرح صحيح البخاريّ، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى.

عكاوي، إنعام. (1992م). **المعجم المفصل في علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني**، مراجعة: أحمد شمس الدينبيروت، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى.

العمري، نادية. (1987م). **التخصيص عند علماء الأصول دراسة تحليلية تطبيقية مقارنة**، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى.

الغزالي، محمد. (د.ت) **المستصفى من علم الأصول** ، دراسة وتحقيق : حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى.

الفتوحي، ابن النجار. (1997م). **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه** ، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (1988م). **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

الفيومي، أحمد. (2001م). المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان.

القرافي، شهاب الدين . (1999م). **العقدالمنظوم في الخصوص والعموم** ، تحقيق : أحمد الختم عبد الله، مكة الكرمة، المكتبة المكية، الطبعة الأولى.

القزويني، الخطيب. (1988م). **الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبديع والبيان**، راجعه وصححه: بهيج غزاوي، بيروت، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى.

المالقي، أحمد. (1985م)**رصف المباني في شرح حروف المعاني** ، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية.

المرادي، الحسن. (1983م)**الجنى الداني في حروف المعاني** ، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية.

المرداوي، علاء الدين . (2000م)**التحبير شرح التحرير في أصول الفقه** ، تحقيق: عبد الرحمن بن عبدالله الجبرين، وعوض بن محمد القرني، وأحمد بن محمد السراح، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.

مسلم بن الحجّاج، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج النيسابوري . (1954م). **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

مطلوب، أحمد. (1987م). **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي.

النملة، عبد الكريم. (2001م). **الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح**، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.

النملة، عبدالكريم. (1999م). **المهذب في أصول الفقه المقارن تحريــر لمســائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية**، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.

الهروي، علي. (1993م)**كتاب الأزهية في علم الحروف**، تحقيق: عبــد المعــين الملوحي، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية.